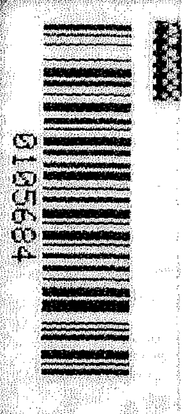
رفعت سيد احمد

مِنَ الإسلام

إلى التطبيع



مِنَ الإسلام
إلى التغيير

د. رفعت سيد احمد

من الإسلام إلى التغيير

أسرار وحقائق
الإسلام وقضايا التغير الاجتماعي

«دراسة نقدية بالتطبيق على النموذج المصري»

(1952 ـ 1980)



دار الملتقى للنشر

الطبعة الأولى

1994 م

الناشر:

دار الملتقى للطباعة والنشر

ليماسول ـ قبرص 6527

الإهداء:

إلى الذين قال الله سبحانه وتعالى فيهم:

﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾

صدق الله العظيم

[سورة محمد آية 4]

المقدمة

تحتل مصر مكانة متميزة في عالم الإسلام، قديماً وحديثاً، فلقد ظلت تاريخياً هي نقطة الارتكاز الأولى على صعيد التحولات الحضارية الكبرى التي عاشتها الأمة الإسلامية، وكان «للجغرافيا»، و «للتاريخ» أثرهما على هذه المكانة الخاصة – لمصر، ولعل نظرة سريعة على التكوين البشري والاقتصادي والجيواستراتيجي خلال حقبتي السبعينات والثمانينات لمنطقة القلب الإسلامية يظهر إلى حد بعيد التمايز الخاص لمصر.

وانطلاقاً من هذا التمايز، أضحت عملية الرصد والتحليل للحركة الإسلامية بمصر، عاملاً هاماً في تفسير باقي الحركات الإسلامية في عالمنا العربي والإسلامي وفي تفسير مستقبلها أيضاً.

ان الحركات الإسلامية في مصر كان لها مراحلها التاريخية المختلفة، وكان لكل مرحلة أداء سياسيّ مختلفٌ ـ ولو نسبياً ـ عمَ سبقه أو تلاه من أداء. وفي هذا السياق تعد حقبة السبعينات في مصر حقبة هامة ومتميزة، خاصة أنها شهدت ولأول مرة في مصر نجاحاً ملحوظاً لتلك الحركات على صعيد الأداء السياسي انتهى عام 1981 إلى اغتيال رئيس الدولة آنذاك (أنور السادات) في سابقه تعد الأولى من نوعها في التاريخ المصري بوجه عام، وفي تاريخ العنف السياسي الإسلامي بها (والهادف إلى احداث التغيير الاجتماعي الشامل) على وجه الخصوص.

وفي هذه الدراسة، نحاول أن نربط حلقات التاريخ الإسلامي في مصر الحديثة، مجسدين التحليل على علاقة الإسلام بقضايا التغيير الاجتماعي، بدءًا بنموذج محمد علي باشا (1805) وانتهاء بنموذج السادات (1970 - 1981) مع التركيز أساساً على الجانب الفكري من خلال أطروحات المفكرين والقادة السياسيين.

في هذا السياق تناولت الدراسة المرفقة إسهامات (رفاعة الطهطاوي - جمال الدين الأفغاني - محمد عبده - حسن البنا - جمال عبد الناصر - سيد قطب - صالح سريه - عبد السلام فرج - وغيرهم) ممن تناولوا علاقة الإسلام بالثورة وبقضايا التغير الاجتماعي، وبالصراع مع الغرب بكافة أشكاله.

ولا نبالغ إذا قلنا إن هذه الدراسة تحاول أن تضع الأمور في نصابها الصحيح، درءًا لأخطار محتملة تحيق بالأمة الإسلامية ويتم تجريبها أولاً في مصر، تمهيداً لتسويقها عربياً وإسلامياً. فمصر هي المدخل، والحركات الإسلامية و (الدينية الأخرى) النشطة، هي الأداة الأولى في هذا المدخل المراد توظيفها من قبل أعداء هذه الأمة، وتلك الحركات ومعها السلطات الحاكمة في أوطاننا تشارك - إما بوعي أو بدون وعي - في تهيئة المناخ السياسي والاجتماعي الذي يسمح لتلك المخططات والأخطار بسهولة الاختراق.

إن هذه الدراسة تحاول أن تفتش في قلب الأوراق الإسلامية بحثاً عن نقاط الخلاف لتطويقها، وتحاول أن تخلق نقطة التقاء موضوعية وعادلة بين كافة الفرقاء المخلصين، من أجل حماية هذا الوطن من أخطار متوقعة، باتت نذرها في الأفق واضحة.

إن غاية الأمل لهذه الدراسة، هي أن تضع العقل العربي والإسلامي على أصول الخلاف، ومواطن الخلل، الذي لا زلنا ندور من حوله منذ مائتي عام مضت، على صعيد الفكر بخاصة دونما إحراز تقدم حقيقي نحو حسم هذا الخلاف، أو محاصرة ذلك الخلل إسلامياً، وفي دراستنا هذه والتي تتناول الإسلام في نطاق علاقته بقضايا التغيير الاجتماعي (على تنويعها) وفي دولة متميزة مثل مصر، نحاول أن

نخرج بنتائج إيجابية على صعيد محاصرة الخلل والبحث عن إجابة حقيقية مقنعة لقضايا تاريخية لا زالت معلقة، ولا زال العقل العربي المسلم يعيد إنتاجها منذ مائتي عام مضت أو يزيد.. نأمل أن نقدم جديداً.. ونطلب من الله الثواب والتوفيق.

رفعت سيد أحمد

الفصل الأول
الإسلام وقضايا التغير الاجتماعي في مصر

(تحليل نقدي للخبرة التاريخية
من الطهطاوي إلى عبد الناصر)

لعب الإسلام كعقيدة وشريعة متكاملة، دوراً بارزاً في إحداث التغير الاجتماعي داخل عالم الإسلام خلال المائتي عام الماضية، وظل يقف ـ الإسلام ـ دائماً خلف ثورات وانتفاضات الشعوب المسلمة، ممثلاً بالنسبة لها المعين الثوري الذي لا ينضب في رفض ثالوث (الظلم ـ التخلف ـ الاستعمار) وهو الثالوث الذي أبتُلي به عالمنا الإسلامي منذ أمد.

وفي هذا الجزء من الدراسة، سوف نحاول استشراف ملامح الخبرة التاريخية المتراكمة في مصر، على صعيد الاسهامات الفكرية الإسلامية تجاه قضايا التغير الاجتماعي، خلال الفترة الممتدة من تاريخ تولي محمد علي باشا حكم مصر (1805 م) حتى رحيل عبد الناصر (1970 م)، وهي فترة خصبة ولا شك في مجال الاسهامات الفكرية الجادة.

ولأن الأمر ـ علمياً ـ لا يستقيم دون تحديد مسبق لبعض المفاهيم العلمية التي التصقت بقضايا التغير الاجتماعي، ولعل أهمها هو قضية (عدم الاستقرار السياسي) وقضية (الإحياء أو الثورة الإسلامية) ثم (مفهوم التغير الاجتماعي) ذاته وماذا نعني به، هذه القضايا مجتمعة تمثل في تقديرنا بداية ضرورية.

وهذه القضايا في تقديرنا بحاجة، بداية، إلى إيضاح، تسبق إيرادنا التفصيلي لإسهامات علماء مصر ومفكريها وقادتها في مجال رؤية الإسلام لقضايا التغير الاجتماعي بمصر خلال الفترة السابقة على عام 1970 من هنا سوف يتم تقسيم

هذا الفصل إلى المحاور التالية:

أولاً: قضية عدم الاستقرار السياسي من منظور الإسلام.

ثانياً: مفهوم الإحياء الإسلامي ومقاصده المباشرة.

ثالثاً: مفهوم التغير الاجتماعي من منظور الإسلام.

رابعاً: الإسلام والتغير الاجتماعي: إسهامات ما قبل ثورة 1952.

خامساً: الإسلام والتغير الاجتماعي: خبرة ثورة يوليو حتى عام 1970.

وإلى تفصيل ذلك.

* * *

أولاً: قضية عدم الاستقرار السياسي من منظور الإسلام

ترتبط قضية (عدم الاستقرار السياسي) بمفهوم التغير الاجتماعي، باعتبارها أحد أبعاد هذا التغير ومفهوم (عدم الاستقرار السياسي) وجدت بشأنه العديد من التعريفات على صعيد الدراسات الغربية، ولقد اقتبسها باحثونا كما هو معتاد وشائع، وسعوا إلى تطبيقها على قضايا مجتمعنا العربي والإسلامي، فأتت نتائجهم مخفقة وغير متكاملة في نواحٍ عديدة (ولهذا موضع آخر)، وما يهمنا هنا هو الإشارة إلى أن ثمة ثلاث مدارس فكرية غربية في مجال دراسة الاستقرار السياسي[*]. وهي:

1- المدرسة السلوكية

حيث الاستقرار السياسي يرادف غياب العنف السياسي، والنظام السياسي

(*) أنظر في تفصيل هذه المدارس:

- أحمد إسحق: بحث بعنوان الاستقرار السياسي في مصر: بحث غير منشور كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - 1987.

- Youssef,F: Economic deprivation and political instability with Comparative study of Egypt and Iran , A.P.H.D. Disertation, Cairo. 1972.

- د. اكرام عبد القادر بدر الدين: الاستقرار السياسي في مصر (1952- 1970) مقال بمجلة السياسة الدولية عدد يوليو 1982 ص 28.

المستقر هو ذلك النظام الذي يسوده السلم وطاعة القانون، والذي تحدث فيه التغيرات السياسية والاجتماعية وتتم عملية اتخاذ القرار وفقاً لإجراءات مؤسسيه وليس نتيجة لأعمال العنف.

2- المدرسة النظُمية

والتي تنطلق من منهج التحليل النظمي - ووفقاً لها فإن الاستقرار السياسي يكون مساوياً ومرادفاً لحفظ النظام والإبقاء عليه - كما أنه يعني أيضاً القدرة على التكيف مع الأوضاع والظروف المتغيرة.

3- المدرسة البنائية الوظيفية

وتتركز على الأبنية الحكومية وعلى قدرة المؤسسات على التكيف مع المتغيرات في البيئة والاستجابة لما تفرضه هذه البيئة من تحديات.

وبناء على ذلك، عرّف البعض (الاستقرار السياسي) نظرياً بأنه عملية التغيير التدريجي المنضبط والتي تتسم بتضاؤل العنف السياسي وتزايد الشرعية والكفاءة في قدرات النظام، كما عرّفوه إجرائياً، بأنه عدم استخدام العنف لأغراض سياسية، ولجوء القوى والجماعات السياسية إلى الأساليب الدستورية في حل الصراع، وقدرة مؤسسات النظام السياسي على الاستجابة للمطالب المقدّمة إليه والنابعة من البيئة الداخلية أو البيئة الخارجية للنظام.

أما (عدم الاستقرار السياسي) فقد عرّفه هؤلاء نظرياً، بأنه حالة من التغير السريع غير المنضبط أو المحكوم، تتسم بتزايد العنف السياسي وتناقص الشرعية والانخفاض في قدرات النظام.. بينما عرّفوه إجرائياً بأنه اللجوء المتزايد إلى العنف السياسي وعدم لجوء بعض القوى والجماعات إلى الأساليب الدستورية في حل الصراع وعجز مؤسسات النظام السياسي عن الاستجابة للمطالب المقدمة إليه والنابعة من البيئة الداخلية أو البيئة الخارجية للنظام.

وعن علاقة الاستقرار بالتغيير الاجتماعي تنبغي الإشارة إلى أن الاستقرار استمرارية نسبية للظروف الحالية أو لنموذج العلاقات المتبادلة. ولكن وتيرة التغيير

الاجتماعي لا تشير إلى الاستقرار من عدمه - حيث إن بعض التغييرات قد تؤدي إلى الاستقرار (مثلاً التغييرات السريعة في مصر بعد عام 1952) - وبعضها لا يؤدي إلا إلى تثبيت الوضع القائم (مثلاً التغييرات في مصر حالياً). وينشأ عدم الاستقرار من محاولة التغيير لخدمة مصالح السواد الأعظم مقابل مقاومات لحفظ الوضع الراهن frequency، أو ينشأ من محاولة تلبية احتياجات السواد الأعظم مع الفشل في ذلك وبقاء جزء متزايد من الناس محبطاً.

أما عن رؤية الإسلام لمفهوم (الاستقرار السياسي)، تنبغي الإشارة إلى أن الإسلام جاء لإقرار مبدأ «العدالة» والتي أصبحت - بمصطلحات علم السياسة الحالي - القيمة العليا في الإسلام ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ - إن العدالة تتضمن أنه لا تفاضل بين البشر الا بالتقوى - وبالتالي فإن مفاهيم (الصفوة) و (المجتمع الطبقي) لا وجود لها في الإسلام كنظام معرفي - حتى لو وجدت في الإسلام كتطبيق تاريخي.

ذلك أن وجود صفوة لا يقتصر فقط على فتح باب للتمييز بين البشر لكنه سيعني أيضاً أن هؤلاء سيسعون للحفاظ على مكاسبهم وبالتالي سيعملون على قمع كل حركة تحرر وعلى رأسها حركات الأنبياء ولذلك نجد في تاريخ كل دعوات الأنبياء اصطفافاً أوتوماتيكياً للمجتمع إلى مستضعفين ومستكبرين بإزاء الدعوة الجديدة - حيث يكتشف المستضعفون ذاتيتهم وينظمون أنفسهم للاطاحة بحزب المستكبرين (الصفوة).

ومن هنا يتضح أن الاستقرار في الإسلام لا يتم الا بانتصار دعوة الأنبياء والاطاحة بقوى الاستكبار وتوجيه ضربة لها لا تقوم من بعدها أبداً - ولكن سنة الله اقتضت أن يستمر هذا الصراع إلى يوم القيامة لأهداف خاصة بتعمير الأرض ﴿وَلَوْلَا دِفَاعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾. وبالتالي فنحن أمام أحد الأمرين:

- إما أن يستمر صراع المستضعفين/ المستكبرين إلى يوم القيامة.

- أو يحسم الصراع لصالح أحد الأطراف (وهو ما يتعارض مع سنن الله).

وفي الحقيقة لقد ورد في الحديث أن (الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة) وهو ما يؤكد استمرار الصراع وفقاً لما يرى بعض الإسلاميين الراديكاليين في مصر[1].

وبينما تنظر المفاهيم الغربية إلى الاستقرار بمعنى (الحفاظ على الوضع الراهن) بصرف النظر عن كون هذا الوضع عادلاً أو ظالما - فإن مفهوم الاستقرار في الإسلام ينبع من فكرة (استمرار صراع المستضعفين ضد المستكبرين) سواء أتى هذا الصراع بنتيجة عاجلة لصالح المستضعفين أم لا - فالمهم هو مجرد استمرار الصراع.

وينشأ عدم الاستقرار - من الانحراف عن هذا النوع من الصراع - بمعنى الصراع من أجل غايات غير إسلامية (مثل الصراعات من أجل المصالح الشخصية والدنيوية أو الطائفية الضيقة الأفق)، إن الإسلام في نطاق رؤيته للاستقرار يريده استقراراً (لوحدانية الله) والانتصار منهجه وهو أمر دائم ومستمر لاستمرار الصراع بين الحق والباطل من منظور الإسلام.

ولقد كانت إسهامات علماء الإسلام الحقيقيين خلال المائتي عام الأخيرة تصب في هذا الاتجاه، وداعية إليه، وخاصة إسهامات جمال الدين الأفغاني مع نهاية القرن التاسع عشر، ومن تلاه من العلماء، كما سنرى فيما بعد.

ثانياً: مفهوم الإحياء الإسلامي ومقاصده المباشرة

المراقب -لخريطة الإحياء الإسلامي في عالم الإسلام خلال المائتي عام الأخيرة يلاحظ أنه قد أسفر عن أوضاع سياسية واقتصادية وحضارية تؤدي عملياً إلى حدوث عدم استقرار سياسي خاصة إذا ما فهم عدم الاستقرار على أنه تعرّض النظام السياسي للتغيير بطريقة تعلو الشرعية[2].

والإحياء الإسلامي بهذا المعنى يعد مقدمة لأزمة قد تؤدي إلى ثورة وفقاً

---

(1) أحمد إسحق: مصدر سابق ص 18.

(2) Youssef, op, cit, p, 52.

كذلك للمؤلف نفسه: الثورة والتغير السياسي في مصر: القاهرة، مكتبة عين شمس، 1984.

للمفهوم الغربي لها، الذي يعني تغيير المجتمع بأساليب تتجاوز السلطة والشرعية وتتسم بالعنف[1]، الإحياء الإسلامي يفرض على رجاله أن يصلحوا الدنيا لكي ترقى إلى الروح التي يحملها الإسلام منذ البدايات الأولى، وأن يتم هذا الإصلاح من أبسط الأشياء إلى أعقدها بدءاً بقضايا التشريع وصولاً إلى الجهاد المسلّح[2].

ويود الباحث أن يحدد ما يقصده «بالإحياء الإسلامي» منذ البداية، وهو مفهوم أثير بشأنه العديد من التعريفات. فمن وجهة نظر البعض، الإحياء الإسلامي - كما حدث في أغلب البلدان الإسلامية في المائتي عام الأخيرة - يعني الدعوة إلى بعث هوية إسلامية جديدة، وأن هذه الدعوة تجاوزت البلدان الإسلامية إلى الانتشار بين الأقليات الإسلامية في بلاد كالفلبين والهند والاتحاد السوفييتي (سابقاً) والدول الغربية، وأن تلك الدعوة إلى بعث هوية إسلامية جديدة، لم تقتصر فقط على طبقات اجتماعية واقتصادية دون غيرها بل شملت العديد من الطبقات، مثل الطبقات الدنيا والطبقات المتوسطة الدنيا، بالإضافة إلى قيام الطبقات الوسطى والعليا في البلدان الإسلامية المتقدمة نسبياً مثل مصر وتركيا وتونس، بمحاكاة نمط الحياة الإسلامية السليمة ومحاولة المشاركة في بعث هوية إسلامية جديدة[3].

وفي رأي آخر، الإحياء الإسلامي يعني «ظاهرة» تطلق على عاطفة الانتساب الديني في المجتمع الإسلامي العربي المعاصر، وهي تتسم بالشمول والقوة، وتتصل بها، تلك المحاولات الدؤوبة لصبغ السياسات المختلفة بصبغة إسلامية بما في ذلك السياسات الحكومية والسلوك الاجتماعي والسلوك الفردي[4].

---

(1) أ. س. كوهان: مقدمة في نظريات الثورة: ترجمة فاروق عبد القادر بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

(2) الإمام موسى الصدر: كيف نرقى بالتشريع الاسلامي إلى روح الشريعة الاسلامية - مجلة الهلال، القاهرة، العدد العاشر، السنة 81، اكتوبر 1973، ص 20- 30، كذلك انظر د. رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، سينا للنشر، القاهرة 1990، الفصل الثاني.

(3) R.H.De. Knejjanc; The anatomy of I slamic rivival, in, M. Cartis (ed) Religion and politics in the middle east, colorado, westninc 1981, pp, 37/39.

(4) جامعة الأمم المتحدة، ملف المستقبلات العربية البديلة، منتدى العالم الثالث، مكتبة الشرق الأوسط، القاهرة: اكتوبر 1983، ص 12.

ووفقاً للتعريف السابق فإن ثمة ثلاثة أركان أساسية للتعريف تتسم بها حركة الإحياء الإسلامي المعاصرة، الركن الأول: يتعلق بالإحياء في ميادين السياسات فيما اتخذته تلك السياسات من إجراءات قانونية وتشريعية تتعلّق بصيغة الحكم ومبدأ الشورى وبقضايا الأحوال الشخصية من زواج وأسرة وميراث، وما اختارته من تحويرات لمنزلة المرأة داخل المجتمع، والعناية بشؤون الدين في الهياكل الحكومية، وما أقامته الحكومات من قوافل الحج والإنفاق عليها وما تخصصه وزارات التعليم والبحث العلمي للتربية والثقافة الدينية من نصيب ومن اعتمادات، وما اختارته من حلول لتطوير الجامعات الإسلامية العريقة (كالقرويين والأزهر والزيتونة) على سبيل المثال.

ولا تقل الإجراءات الاقتصادية أهمية عن الاجراءات التربوية فيما أقدمت عليها الحكومات أو أحجمت عنه من خطوات تتعلّق بتنظيم الزكاة والملاءمة بينها وبين الجباية الوضعية، وما لها من مواقف تجاه النظام المصرفي وقضية التسليف الفائض، ومقدار عنايتها بمال العائلات الإسلامية المهاجرة للعمل بالأقطار «النصرانية» ومال الأبناء في انتسابهم الوطني وفي بقائهم على الدين الإسلامي ونصيبهم من الثقافة الدينية والقومية، كل هذه الجوانب تمثل تعريفاً للإحياء على مستوى الركن الأول: ركن السياسات الحكومية.

أما الركن الثاني من أركان تعريف الإحياء: فيتعلّق بالإحياء على مستوى السلوك الاجتماعي، وهو ركن استأثر بعناية الباحثين أكثر من المظاهر الرسمية في سياسة الحكومات. ومن أبرز آيات الإحياء في سلوك الشعوب العربية والإسلامية اضطلاع الجماهير الشعبية المسلمة ببعض الأعمال الواضحة كبناء المساجد والإنفاق على إحياء الكتاتيب وتنظيم جمعيات تحفيظ القرآن الكريم جهاد في سبيل الإسلام، ضد المحتل الغربي قديماً، وحديثاً بأرض فلسطين... والعناية بمقامات الأولياء وأضرحتهم وخلواتهم، والإقبال على الطرق الصوفية، ولعل بروز ظاهرة العنف في الأوساط الطلابية والعمالية، وإنشاء الحركات والتجمعات السرية أدى إلى لفت الأنظار وإلى تتبّع ما يقوم من صدام بين هذه الحركات والتجمعات وبين

الأنظمة الحاكمة لهذه الظاهرة من تأثير على نسق الحياة العامة، وعلى موقف الحكومات والأحزاب السياسية استنكاراً أو تأييداً.

أما الركن الثالث من أركان تعريف الإحياء الإسلامي: فيتعلق بالإحياء على مستوى السلوك الفردي والذي يعني الرغبة في التمايز الديني فيما يشيع اليوم عند بعض الفئات - الاجتماعية من أطالة ملابس الرجال واختمار النسوة وتحجبهن ومن اطلاق اللحى في صفوف الشباب. ومن الإقبال على الكتب الدينية وغيرها من المظاهر الفردية.

إن الإحياء الإسلامي، وفقاً للتعريفات السابقة يعني حركة العودة إلى الأصول الإسلامية النقية، القرآن والسنة، على مستوى المجتمع والفرد على حد سواء، فإذا ما كانت الحركات الاجتماعية الدينية حركات مرتبطة بالسماء أصلاً فإنها تعمل في الوقت نفسه على إيجاد المجتمع الذي يسمح بنمو مبادئها واستمرارها ولا يتأتى ذلك الا بتغيير النظم الاجتماعية السائدة. إن الإحياء الإسلامي، إذن على الرغم من تعدّد مظاهره على مستوى السياسات الحكومية، والسلوك الاجتماعي، والسلوك الفردي، إلا أن مظهر المعارضة والرفض لما هو قائم، يعد أبرز مظاهر الإحياء، وفي الوقت نفسه أبرز مكوّنات تعريفه في الوقت الراهن، ومن هنا جاء ارتباطه بمفهوم وقضايا التغير الاجتماعي على اختلافها.

ثالثاً: مفهوم التغير الاجتماعي من منظور الإسلام

إن رؤية الإسلام للتغير الاجتماعي، تنبع من رفض الإسلام للظلم البشري، وانطلاقه من مبدأ العدالة، ومن كون التغير الاجتماعي هو المنتج للحركات الدينية الثورية الهادفة إلى إصلاح المجتمع، وذلك انطلاقاً من كون الحركات الاجتماعية قد تكون منتجة لبعض التغيرات الاجتماعية المنشودة في المجتمع، من ناحية، ومن ناحية أخرى قد تكون نتيجة لتلك التغيرات.

وذلك لأن الحركة الاجتماعية أو السياسية تعد نتيجة لتغير اجتماعي أو سياسي يترتّب عليه أن تظهر ظروف جديدة تجعل العلاقات التي ظلّت قائمة لفترة طويلة من السنين تبدو لأصحاب تلك الحركات غير مناسبة في الوقت الراهن ولم يعد في

الإمكان تقبّلها، وإحدى المهام - الإسلامية في تحليل الحركة السياسية أو الاجتماعية من منظور الاجتهادات الإسلامية هي التعرف على التفسير الاجتماعي أو السياسي المعيّن الذي حدث وولّد عدم الرضا وتوضح علاقة ذلك بالحركة. وينبغي عند تحليل العلاقة بين الحركات السياسية والتغير الاجتماعي أو السياسي أن يتم التعرف على: القطاعات الاجتماعية المؤيدة بصفة خاصة والمفتوحة في التعبير عن عدم الرضا، والعلاقة بين محتوى العقيدة السياسية للحركة والوضع الاجتماعي للمنتمين لها.

تتضح تلك الأبعاد أكثر بالنظر إلى المعنى الذي يشير إليه التغير الاجتماعي من وجهة نظر الإسلام حيث يؤخذ عادة على أنه التعديلات التي تحدث في أنماط الحياة في مجتمع معين أو في شعب من الشعوب، وتظهر هذه التعديلات نتيجة لتوافر عوامل كثيرة معقدة داخلية وخارجية. بهذا المعنى، فإن الحركة الاجتماعية تأتي كنتيجة لتلك التعديلات، وتنشأ في إطار تفاعل عوامل عديدة في الحقل الاجتماعي، هي ما يطلق عليه التغير الاجتماعي، ويؤكد هذه الحقيقة أكثر أنه حيث يكون المجتمع ساكناً نسبياً وحياة الجماعة مشبعة طبقاً للقواعد الاجتماعية والتجديدات الثقافية، فإن معظم الناس في أغلب المواقف الاجتماعية يعملون متطابقين مع السلوك الذي نمّطته الأجيال الماضية وقدّسته ديمومة استعماله عبر السنين الطويلة. ويلعب الأشخاص والجماعات الأدوار الملقاة على عاتقهم بأسلوب مقبول اجتماعياً، بيد أن التغيرات الاجتماعية تأتي فتحدث تغيرات تدريجية شاملة وعامة في قيم الناس ومن ثم تحدث تغيراً عاماً في أفكارهم، فيتصدع البناء الاجتماعي نسبياً ويصبح مألوفاً التنبؤ بانهيارات كاملة تكون عادة هي ممثلة لحركات اجتماعية ثورية، عادة ما تكون حركات دينية، وبشأن هذه الحركات الدينية يعد هذا النوع من الحركات مهماً، لكون حركة الإحياء الإسلامي المعاصرة والتي هي موضوع أصبح مثار الاهتمام اليوم في العالم الإسلامي، تدخل ضمن إطاره. وبداية يرى «هيربرت بلومر»[1] أن الحركات الدينية بالرغم من كونها حركات اجتماعية إلا أنها لا تهدف مثل غيرها من الحركات إلى تغيير النظم

(1) أحد علماء الاجتماع المعروفين.

الاجتماعية، وهو قول مردود عليه، لأن الحركات الدينية، وإن كانت مرتبطة أصلاً بالسماء إلا أنها تعمل على إيجاد المجتمع الذي يسمح بنمو مبادئها واستمراريتها، ولا يتأتى هذا إلا بتغيير النظم الاجتماعية، نموذج لذلك «إيران» إبان أحداث 1978 ـ 1979»، والتي سعت فيها الحركة الإسلامية الإيرانية إلى تقويض النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي بناه الشاه منذ الأربعينات، وإلى حدٍّ ما يقترب ما فعلته الحركة الإسلامية في مصر في السنوات الأخيرة من حكم الرئيس السادات مع هذا الهدف، وهو تغير النظم الاجتماعية وإحلال أخرى بديلة تتفق مع مبادئها التي تتمسك بها.

والحركات الدينية وإن كان هدفها الأول هو العلاقة بين الفرد وربّه، إلا أنه يظل دائماً في بؤرة الحركة، معرفة واضحة بأن الفرد يعيش في مجتمع ولا بد أن يتغير المجتمع ليتمكن الفرد من تحقيق مبادئه وقيمه الجديدة، وإن إدخال قيم جديدة وعلاقات جديدة بين الأفراد والجماعات، أي إحلال نمط جديد من العلاقات، هذا بالضرورة يؤدي إلى تغيير كل البناء الاجتماعي والنظم الاجتماعية التي هي مسرح العلاقات الاجتماعية. ويذهب العالم الفرنسي «جوستاف لوبون» إلى النتيجة نفسها، بل يرى أن التعصب والخضوع الأعمى والاكراه في الدعوة تعد كلها لوازم أساسية لتلك الحركات التي تقوم على الشعور الديني وهي رؤية غير صحيحة من وجهة نظرنا خاصة إذا كان الحديث هنا عن (الحركات الإسلامية).

بيد أن الرؤية السابقة يجانبها الصواب من بعض النواحي. فهذا التوصيف وإن صح على الحركات الدينية التي واكبت تطوّر الديانات في الحضارة الغربية فإنه لا يستقيم مع الحركات الإسلامية، وجوهر عقيدتها الذي هو هنا الإسلام، حتى لو افترضنا أنه قد لازم بعض الفترات التاريخية التي تمثل انكسارات وقتية في المسار الحضاري العام للعالم الإسلامي، وهذا الخلط في الفهم، وفي تطبيق نموذج الرؤية الأوروبية للحركات الدينية على الحركات الإسلامية أوقع بعض الباحثين في أخطاء منهجية وتطبيقية بالغة، فتعاملوا – على سبيل المثال – مع الحركة المهدية في السودان، وحركة الإخوان المسلمين في مصر – بالمنهج الأوروبي نفسه في التعامل مع الحركات الدينية التي أفرزتها الكنيسة الغربية عبر تطورها التاريخي. فأصبحت

حركة الإخوان المسلمين وفقاً لهذا «حركة استلهمت التفسير الجامد للإسلام بصدد المسائل الاجتماعية والسياسية» وهي نتيجة خاطئة في كافة جوانبها لأن حركة الإخوان المسلمين، والحركات الإسلامية في السودان وغيرها من حركات الإحياء الإسلامي في عالمنا المعاصر، أتت بتفسيرات متجددة للإسلام، بل إن صاحبة الرأي السابق ما تلبث أن تؤكد على هذا المعنى في الفقرة التالية مباشرة لعبارتها السابقة حين تقول «وكان الإخوان المسلمون منذ بداية حركتهم يدعون إلى إصلاح ديني في طريق إعادة بناء المجتمع على شكل جماعة إسلامية عصرية، وبناء الحضارة الإنسانية على أساس جديد من التناسق بين المادة والروح»[1] وهو تناقض يثبت أن استخدام المنهج الغربي وإسقاطه على الحركات الدينية الإسلامية يوقع الباحث في تناقض، وأخطاء بالغة، من قبيل ما سبق، وأيضاً من قبيل الزعم بأن الحركات الدينية تعد في الوقت نفسه حركات طبقية، وهي أخطاء وتناقضات تغني عن أي تعليق.

هذا ولقد نتج عن التغير الاجتماعي من منظور الإسلام حركات أخرى واهتم بها علماء الاجتماع وأطلق عليها «حركات الإحياء»، وهي حركات تعني محاولة العودة للقيم القديمة، وفي رأي البعض أنها تعني إحياء وجوه معينة من النسق الثقافي الذي كان يعمل بنجاح سابقاً. وهذا، ويزواج البعض من علماء الاجتماع بين الحركات القومية وحركات الإحياء، حيث يرى أن حركات الإحياء والحركات القومية تهدفان إلى إحياء القيم القديمة التي تخص جماعة بعينها، وهي تقصر أهدافها على التغيير الثقافي ولا تهتم بالتغيير السياسي أو الاقتصادي».

ويعد أهم أسباب حركة الإحياء هو الشعور بالحرمان الثقافي والذي يتوالد نتيجة لإحتكاك الثقافات مع بعضها، فتنشأ مشاعر من الرفق بين أصحاب الثقافة الأضعف، ومن هنا تتولد مشاعر الحرمان التي تعد سبباً أساسياً في حدوث حركة الإحياء، إنها بهذا تعد نتاجاً طبيعياً للتطور الحضاري الذي واكب الاستعمار

(1) إيمان جابر حسن شومان: الحركة الاجتماعية والسياسية مع الإشارة إلى الحركة العمالية في مصر الحديثة؛ رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة طنطا، 1987، ص 24.

الحديث للبلدان النامية وبالأخص البلدان الإسلامية، ومن هنا تعد الحركة الإسلامية المعاصرة في أحد جوانبها، حركة إحياء.

* **إذن....**

* **إن التغير الاجتماعي من منظور الإسلام، يعد تغيراً ثورياً هادفاً، إلى قلب النظم المستبدة واستبدالها بنظم أخرى هادفة إلى العدل الاجتماعي، وفي سبيل ذلك تنشأ الحركات الاجتماعية، الدينية والإحيائية.**

رابعاً: الإسلام والتغير الاجتماعي: الإسهامات الفكرية لمرحلة ما قبل 1952

* عاشت مصر خلال الفترة من 1798 م عندما قدمت الحملة الفرنسية إلى مصر حتى عام 1952 م عام ثورة يوليو، مرحلة قلقة من الصراع مع الغرب، أخذت أشكالاً مختلفة، ولكنها ظلت تعبر عن حقيقة واحدة، وهي أن ثمة تناقضاً جوهرياً بين النموذج الغربي (حضارياً وسياسياً واقتصادياً) وبين النموذج الإسلامي، كما عاشته مصر تاريخياً. وكان طبيعياً أن تعكس إسهامات قادة الفكر هذا التناقض في محاولة لمواجهته وإيجاد مخرج منه، وكان هؤلاء القادة الفكريين في سعيهم نحو الحل يثيرون العديد من القضايا والاتجاهات الفكرية والاجتماعية الهامة مثل قضايا التغير الاجتماعي والسياسي والرؤية الإسلامية لها ولكنها ظلت دائماً تدور حول قضية (الصراع بين الإسلام والغرب)، من هنا سوف نحاول رصد وتحليل رؤية أبرز العلماء والمفكرين خلال تلك الفترة (1798 م - 1952 م) تجاه هذه القضية المركزية.

* وفي تقديرنا، فإن «أبرز» هؤلاء العلماء لا يتعدّون الآتي:

1- رفاعة الطهطاوي.

2- جمال الدين الأفغاني.

3- محمد عبده.

4- حسن البنا وإسهام حركة الإخوان المسلمين.

وإلى تفصيل إسهاماتهم.

1- رفاعة رافع الطهطاوي

لقد تناول العالم الأزهري الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (1801- 1873 م) قضايا التغير الاجتماعي والصراع مع الغرب داخل المجتمع المصري بشكل مختلف نسبياً عمن تلاه، حيث يعود ذلك ضمن أسباب عديدة إلى عدم بروز التناقض بين النموذج الإسلامي، والنموذج الغربي بشكل واضح نظراً لوجود دولة قوية آنذاك يخشاها الغرب وقتئذ، دولة محمد علي. وعليه لم تكن تلك القضايا مطروحة بنفس الإلحاح الذي عاصرته إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو ما يتضح في فكر الطهطاوي الذي تعرض له من خلال قضيتين:

أ - رؤيته لحجم التناقض بين النموذج الفكري الإسلامي في العصور الوسطى والنموذج الغربي للتطور.

ب - رؤيته لإمكانات التعايش بين النموذجين الغربي والإسلامي.

أ - التناقض بين النموذج الفكري الإسلامي في العصور الوسطى وبين النموذج الغربي للتطور

بهذا الصدد يقف رفاعة رافع الطهطاوي على الخط المواجه لبعض رجال الأزهر الذي كان يحذر من مخالطة الأوروبيين، فضلاً عن التفاعل معهم والأخذ عنهم، لأنهم كانوا يعيشون في إطار الفكر الذي استقر في العصور الوسطى، والذي يقسم الناس إلى مؤمنين وكفار. على العكس من هذا، قال الطهطاوي بالدعوة للتفاعل مع الحضارة الأوروبية والأخذ عنها فيما لا يخالف القيم والثوابت والشريعة والدين حيث يعتبر ذلك بمثابة المغناطيس الذي يجلب المنافع، «فمخالفة الأغراب لا سيما إذا كانوا من أولي الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجاب»(1).

---

(1) رفاعة رافع الطهطاوي: كتاب مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية، الباب الثالث، الفصل الثالث في د. محمد عمارة: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي ج 1 (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973) ص 398، كذلك أنظر: د. رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط 3 القاهرة، الدار الشرقية للنشر 1989، ص 32 وما بعدها.

والطهطاوي وهو يهاجم سلفية العصور الوسطى، من خلال مطالبته بالتفاعل مع الحضارة الأوروبية والأخذ عنها يدعو إلى حماية الدين والاعتزاز به ولكنه يكره التعصب له خاصة إذا كان هذا التعصب قادماً من قبل الدولة ذلك:

«إن الملوك إذا تعصّبوا لدينهم وتدخّلوا في قضايا الأديان وارادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم، فإنهم يحملون رعاياهم على النفاق، ويستعبدون من يكرهونه على تبديل عقيدته وينزعون الحرية منه، فلا يوافق الباطن الظاهر، فمحض تعصب الإنسان لدينه لإضرار غيره، لا يعد الا مجرد حمية، أما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هي العليا فهو المحبوب والمرغوب»[1].

والطهطاوي في هذا يدلل على تأثره بالنموذج الغربي وإدراكه للقضية على أنها صراع بين فكرية العصور الوسطى الإسلامية وفكرية النموذج الغربي، ولعل هذا ما دفع البعض إلى أن يصفه بأنه «أحد أركان النهضة العربية وإمامها في مصر»[2]. وبأنه «كان بحق أول من مزج الثقافتين الغربية والشرقية»[3]. وعليه يعد رفاعة الطهطاوي بهذا أول من اقترب بشكل واضح من إشكالية الدين والدولة، بعد أستاذه الشيخ حسن العطار الذي نصحه بقولته الشهيرة «إن بلادنا لا بد أن تتغير وأن يتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها»[4]. ويمثل هذا الاقتراب من رفاعة رافع الطهطاوي في مؤلفه الشهير «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز» الذي وضعه بعد رحلته إلى فرنسا عام 1826 - 1831، وتمثل أيضاً في ترجماته الشهيرة عن التشريعات والعلوم والقوانين الغربية والفرنسية منها على وجه الخصوص.

وحاول الطهطاوي في كل هذا أن يوجد تيار التوفيقية الفكرية بين النموذجين الغربي والإسلامي، وبهذا يكون كما وصفه البعض «أول من تقدم على أبناء وطنه في نقل علوم الغرب إلى الشرق»[5].

---

(1) الطهطاوي، المصدر السابق: ص 556- 557.

(2) عمر طوسون: البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهد عباس الأول وسعيد (الأسكندرية، مطبعة صلاح الدين، 1934) ص 47.

(3) عبد الرحمن الرافعي: مصر محمد علي (القاهرة، دون ناشر، 1930 م) ص 470.

(4) د. محمد عمارة: تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة (القاهرة، دار الهلال، 1982) ص 77.

(5) لويس شيخو اليسوعي: الأدب العربي في القرن 19 الجزء 2 (بيروت، د. ن، 1926) ص 9.

وهو عندما يعجب بالنمط الأوروبي ويدعو إلى أن نبدأ من حيث انتهت أوروبا لا يغلف دعوته هذه أو يداريها فهو يريد «أن يوقظ سائر بلاد الإسلام من نوع الغفلة كي يبحثوا عن العلوم البرانية والفنون والصنائع وهي التي كمالها ببلاد الأفرنج ثابت شائع والحق أحق أن يتبع»[1]. وفي رأيه أن الذين يرفضون الأخذ عن أوروبا بحجة رفض الإستيراد للعلوم الأجنبية:

«واهمون، لأن الحضارة دورات وأطوار، وهذه العلوم قد كانت إسلامية عندما كنا نعيش عصر نهضتنا، فأخذتها عنا أوروبا وطورتها، وواجبنا الآن أن نتتلمذ عليها كما تتلمذوا على أسلافنا»[2].

ورفاعة رافع الطهطاوي يطلب من الأزهر أن يضيف إلى علوم الشريعة (معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التي تدخل في تقدم الوطنية فهذه العلوم الحكمية أي المعللة بحكمة وعلة، لم تزل كتبها إلى الآن في خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة)[3].

ويقارن رفاعة رافع الطهطاوي بين الدستور الفرنسي والقرآن والسنة ويجعل قيمة العدالة هي المعيار للمقارنة، وما يقال عن الدستور يقال بشأن القوانين والتشريعات الأخرى، والتي تأثرت بتراثنا في التشريع أيضاً حيث (إن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدّن بلاد الدنيا على الإطلاق، وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية)[4].

---

(1) رفاعة رافع الطهطاوي: تلخيص الأبريز في تلخيص باريز «الخطبة» في: محمد عمارة الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، مصدر سابق، جزء 2، ص 12.

(2) رفاعة رافع الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مناهج الأداب العصرية، الخاتمة، الفصل الثاني، في: محمد عمارة، المصدر السابق جزء 1 ص 534.

(3) المصدر السابق.

(4) رفاعة رافع الطهطاوي: كتاب المرشد الأمين للبنات والبنين، الباب الرابع، الفصل الخامس في محمد عمارة، المصدر السابق، جزء 2، ص 469.

وهكذا تتضح أبعاد القضية في إدراك الطهطاوي من خلال فهمه لطبيعة العلاقة – إختلافاً أو اتفاقاً – بين إسلام العصور الوسطى والنموذج الغربي للتمدين، وهي الجوانب التي تتضح أكثر فيما يلي في المحور الثاني.

ب ـ رؤيته لإمكانات التعايش بين النموذجين الغربي والإسلامي

يظل لفكر رفاعة رافع الطهطاوي بعض الجوانب التي هي بحاجة إلى تفصيل، وبالأخص تلك التي تتصل بمحاولة التوفيق والتوازن بين النموذجين الغربي والإسلامي من خلال تحديد طبيعة ونوعية الفروق بينهما، فهو يدرك أن ثمة فروقاً نوعية بين علوم وفلسفة النموذج الغربي، وبين علوم وفلسفة النموذج الإسلامي، وهو لذلك يرى ضرورة الأخذ في مجال العلوم والمعارف غير الفلسفية دونما الأخذ في مجال الفلسفة حيث يتحفظ عليها قائلاً «غير أن لهم في العلوم الحكمية ـ الفلسفية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها»[1].

والملاحظ أيضاً أن ترجمته للقوانين الأوروبية والفرنسية على وجه الخصوص، لم تجعله يغفل عما في التراث الإسلامي من فقه في المعاملات جدير بأن «نحييه وتطوع قواعده لظروف الزمان والمكان وما حملت من تجدد في المصالح وتغيرات في العادات والأعراف»[2].

ويرى البعض أن الطهطاوي كان واعياً «لمخاطر ربط الشرق الإسلامي بإسار التبعية الحضارية للغرب»[3] تمثّل هذا في تراثه الفكري وإسهاماته العملية في مجالات الترجمة والتأليف وهو التراث الذي لا يمكن إيفاؤه حقه دون معرفة السياق الحضاري والتاريخي والسياسي العام الذي أتى فيه، وهو سياق دولة محمد علي، تلك الدولة التي حاول صاحبها أن يؤسسها على نفس النمط الأوروبي، وإن حاول في ذاته الوقت استخدام الأسلوب التوفيقي بين التراث والحضارة الحديثة،

---

(1) رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الأبريز في تلخيص باريز، المقالة الثالثة، الفصل الثالث عشر، مصدر سابق، ص 114.

(2) د. محمد عمارة: تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، مصدر سابق، ص 90.

(3) د. محمد عمارة: المصدر السابق، ص 91.

وهي ذات الدائرة التي انعكست على أعمال رفاعة رافع الطهطاوي الفكرية. وكان هذا التوفيق أو التوازن عملية ممتدة وجدلية بين المفكر وواقعه.

وأياً كان التقسيم الذي يساق بشأن رفاعة رافع الطهطاوي فإنه يظل بحق «من أوائل الذين نشروا الثقافة وحطموا الجهل وعلّموا الحكام والشعوب أن المعرفة هي الطريق الوحيد لنشر العدل الاجتماعي وإقامة مجتمع الحرية، سواء أكانت الحرية الطبيعية أو السلوكية أو الدينية أو المدنية أو السياسية»[1].

2- جمال الدين الأفغاني

تمثّلت رؤية جمال الدين الأفغاني (1838 - 1897 م) لقضية العلاقة بين الإسلام والتغير الاجتماعي من خلال موقفه من مسألتي الأصالة والمعاصرة، وموقفه من الإسلام وقضايا الحكم في ضوء التحدي الاستعماري الإنجليزي الذي كان قائماً وقت دعوته.

وبالنسبة لموقفه من قضية الأصالة والمعاصرة يرى الأفغاني أن «الظهور في مظهر القوي لدفع الكوارث إنما يلزم له تمسكت ببعض الأصول التي كان عليها أباء الشرقيين وأسلافهم وهي ما تمسكن به أعز دولة أوروبية»[2]. ويرى البعض في تفسير هذا الرأي الذي صار بمثابة المنهج للأفغاني أنه لا يعني تقديس الماضي ولا الأخذ بجميع أصوله وإنما الذي يعنيه هو الأخذ ببعض الأصول الثابتة له والتي تمثّل القسمات المميزة للمجتمع الإسلامي[3].

وهكذا، فإن المطلوب وفق منهج الأفغاني هو البدء من بعض أصول الماضي الصالحة، والتي استلهمها الأوروبيون عندما استعانوا بتراثنا في نهضتهم مع وعينا

---

(1) د. أحمد أحمد بدوي: رفاعة رافع الطهطاوي، طبعة ثانية (القاهرة، مطبعة لجنة البيان، 1959) ص 335.

(2) د. محمد عمارة، الجامعة العربية والجامعة الإسلامية، مجلة المستقبل العربي العدد 24/ فبراير 1983، بيروت، ص 75- 76.

(3) جمال الدين الأفغاني: منهج العروة الوثقى وأهدافها. في محمد عمارة: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني (القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968) ص 533، كذلك أنظر: في تفصيل ذلك، د. رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، مصدر سابق، ص 44.

بأنها هي المدخل والسبيل الذي يعين على التجديد والتحديث والتطوير بل إن الأفغاني يخالف من يقيم حضارته على مبدأ الانبهار بالغرب وليس مبدأ الاختيار منه أو أن نبدأ من حيث انتهى الغرب حيث يقول في منهاج العروة الوثقى: إنه لا ضرورة في إيجاد النعمة إلى اجتماع الوسائط وسلوك المماليك التي جمعها وسلكها بعض الدول الغربية الأخرى، ولا حاجة للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوروبي في نهايته، بل ليس له أن يطلب ذلك، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوقر نفسه وأمته وقرا أعجزها وأعوزها[1].

فهو يدعونا هنا إلى عدم وجود ضرورة أن يبدأ الشرق الإسلامي من حيث انتهت حضارة الغرب، بل لا بد من الحفاظ على الطبيعة الخاصة والتميز الذاتي، ويتقدم جمال الدين الأفغاني خطوات في تشخيصه للقضية، حين يرى في أولئك الذين يؤمنون بالنموذج الغربي كلية وبلا تعديل، خطراً على استقلال الأمة ومقدمة لفقدان هذا الاستقلال عن طريق الاستعمار حيث: «إن أشد وطأة على الشرق وأدعى إلى تهجم أولي المطامح من الغربيين وتذليل الصعاب لهم وتثبيت أقدامهم هم أولئك الناشئة الذين بمجرد تعلمهم لغة القوم والتأدب بأسفل آدابهم يعتقدون أن كل الكمالات إنما هو فيما تعلمونه من اللسان على بسائطه وفيما رأوه من بهرج مظاهر الحالات وقراءة سير وسير من قطع مراحل من الغربيين في سبيل الأخذ في ترقيته أمته وبدون أن يسبروا من ذلك غوراً أو يفهموا لتدرجهم معنى، ويعتقد الناشىء الشرقي أن كل الرذائل ودواعي الحطة ومقاومات التقدم إنما هي في قومه، فيجري مع تيار غريب من امتهان كل مادة شرقية، ومن كل مشروع وطني تتصدى له فئة من قومه أو أهل بلده. ويأنف من أي عمل ما لم يشارك فيه الأجنبي ولو اسماً»[2].

إن جمال الدين الأفغاني يقيم منهاجه على أساس نقد أسلوب التقليد والانبهار غير الواعي لكل ما هو غربي، ونقد أولئك الذين يجعلون من نهايات الغرب

---

(1) د. محمد عمارة: تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، مصدر سابق، ص ص 223- 224.

(2) جمال الدين الأفغاني: كتاب خاطرات جمال الدين الأفغاني: في محمد عمارة، مصدر سابق، ص 190.

الحضارية بدايات لنهضتهم الحضارية، فمسيرة الغرب من نقطة بدئه في الحضارة والصناعة حتى الموقع الذي بلغه الآن، وقد أكسبه مراناً وقوة وجعلته عملاقاً في الدروب والمجالات التي تطور فيها، فإذا تعلقنا ونحن الضعاف بنهاياته وثمراته كنا أقصر منه قامة وأضعف بنية وأعجز منه في المباراة، ومن هنا يأتي خطر الضم والإلحاق إن لم يكن في الشكل والاحتلال العسكري، ففي الاقتصاد والأسواق[1].

وتأكيداً لقناعاته ولمنهجه الفكري تجاه هذه الإشكالية يضرب جمال الدين الأفغاني مثالين من واقع الشرق الإسلامي: الأول: ينسحب على ما صنعه العثمانيون من تنظيمات وإصلاحات نقلوها كاملة عن الغرب، والثاني: في نموذج محمد علي وما أحدثه في التربة المصرية من تأثيرات سلبية حين احتذى النموذج الغربي. وفي هذا يقول الأفغاني:

«لقد شيد العثمانيون عدداً من المدارس على النمط الجديد، وبعثوا بطوائف من شبابهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب، وكل ما يسمونه تمدناً، وهو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها، على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني، فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك، وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة؟ نعم، ربما وجد بينهم أفراد يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية (يقصد القومية)، وما شاكلها وسموا أنفسهم زعماء الحرية.. ومنهم آخرون قلبوا أوضاع المباني والمساكن، وبدلوا هيئات المأكل والملبس والفرش والآنية، وسائر الماعون، وتنافسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية، وعدّوها من مفاخرهم، فنفوا ثروتهم إلى غير بلادهم، وأماتوا أرباب الصنائع من قومهم، وهذا جدع لأنف الأمة، يشوه وجهها ويحط بشأنها! لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرهم، يكونون منافذ لتطرق الأعداء إليها، وطلائع الجيوش الغالبين وأرباب يمهدون لهم السبيل، ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم»[2].

---

(1) د. محمد عمارة: تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، مصدر سابق، ص 228.

(2) جمال الدين الأفغاني: كتاب خاطرات جمال الدين الأفغاني، مصدر سابق، ص 295-297.

إن بناء الدولة الحديثة، وتمدينها عند جمال الدين الأفغاني يستمد أصوله من كونه تعبيراً عن الذات أولاً، ثم الأخذ من الغرب ما يتواءم وهذه الذات، أو ما ينقصها، وإن احتذاء النموذج الغربي على عيوبه وبكل مفاهيمه ونظمه بما فيها نظمه الخاصة بالإحياء الديني، يؤدي بالنسبة لبلدان المشرق إلى حالة من التبعية السياسية والحضارية، ولعل الدلالة المباشرة لهذا المنهج، كما يقول البعض: هي عمق الثورة على النموذج الغربي لدى الأفغاني[1].

وبالنسبة لرؤية جمال الدين الأفغاني لعلاقة الدين بنظام الحكم، وقضايا التغير الاجتماعي، فإنه يرى ضرورة أن يسمح للشعب أن يأخذ دوره السياسي الاجتماعي في مجال المشاركة في الحكم. وتتمثّل هذه الرؤية في العديد من أطروحاته النظرية وفي ممارساته السياسية، وفي نصائحه السياسية التي قدمها لبعض حكام المسلمين: كالخليفة العثماني، والخديوي الذي قال له: «إن قبلتم نصح المخلص وأسرعتم في اشتراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة، تسن القوانين بإسمكم وبإرادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم»[2].

3- الإمام محمد عبده

انطلقت رؤية الإمام محمد عبده، (1849- 1905) لقضية الإسلام والتغير الاجتماعي، من خلال إشكالية أخرى أكثر شمولاً هي العلاقة بين النموذج الإسلامي والنموذج الغربي، وبين الإسلام والعقل، ويرجح البعض أن محمد عبده قد تأثر بمقدمة ابن خلدون وبنظريته في تفسير التاريخ، واستفاد من تدريسه لهذه المقدمة في بدايات حياته حيث انعكس هذا على رؤيته لعلاقة الدين الإسلامي بالعقل، وبتأكيده على عدم تعارضهما، ولكنهما في الوقت ذاته لا يمثّلان شيئاً

(1) يقارن هنا وبتفصيل أكثر:
- ليونارد بانيدر: الثورة العقائدية في الشرق الأوسط: ترجمة خيري حماد (القاهرة دار القلم، 1966) ص ص 98- 120.

(2) الأفغاني: الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص ص 521- 522.

واحداً بالنسبة له، ومن ثم تقوم رؤيته على أساس إيجاد التوفيق بينهما استناداً لعقلانية الإسلام ولاحترامه للعقل البشري.

ومحمد عبده يؤكد على عدم وجود مثل هذا التعارض، ليس فقط مع العقل، بل مع العلم، لأن الإسلام شجع العقل، وأدان التقليد الأعمى، وهاجم الغيبية والقدرية، وأكد على دور الإرادة الحرة للإنسان فقال: إن مبادىء الإسلام تتفق مع نتائج البحث العلمي، وكان اعتقاده الثابت أن روح الإسلام إذا ما فهمت على حقيقتها فإنها لا تتعارض مع اكتشافات ونتائج العلم لأن الإسلام لم يعلم أبداً التضييق على العقل أو الحجر عليه فهو دين العقل[1] وهو مرتكز التفكير العلمي. فالعقل عند محمد عبده هو «جوهر إنسانية الإنسان وهو أفضل القوى الانسانية على الحقيقة[2]. ويرى الإمام أيضاً في التقليد إنه حتى في العمل الصالح فإنه ليس من شأن المؤمنين، ويجب عنده التأكد على التميز على القديم الذي لا نجاح لنا إلا بالتعويل عليه»[3].

لقد هدف الإمام إلى تحقيق التوفيق أو الانسجام بين الإسلام والمعاصرة، فقد صدمه تخلّف أحوال المسلمين الاقتصادية والاجتماعية والدينية، وأدرك أن علاقة الإسلام بالعصر الحديث هي المشكلة الرئيسية التي يجب على كل المجتمعات الإسلامية أن تواجهها، وبالنسبة له فإن العلاج كان يتحدد في العودة إلى الإسلام الصحيح من خلال إعادة اكتشاف وتأكيد أساسيات الدين ومبادئه الأولى التي بدونها لا يصير الإسلام إسلاماً وفهمها على ضوء المجتمع والظروف الجديدة[4].

---

(1) د. علي الدين هلال: التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، أصول الفكرة الاشتراكية (1882 1922) القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 1975) ص ص 40 41 كذلك: أنظر في تفصيل ذلك د. رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، مصدر سابق، ص48.

(2) محمد عبده: في تفسير القرآن الكريم، في: محمد عمارة: الأعمال الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، جزء 5، ص 428.

(3) محمد عبده: الإصلاح الفكري «باب الغاية من علم التوحيد»، في محمد عمارة: المصدر السابق، جزء 3، ص 152.

(4) د. علي الدين هلال: مصدر سابق، 41.

وكانت الطريقة المثلى لتحقيق التوفيق بين النموذج الإسلامي والعالم الحديث، ومن وجهة نظر الإمام هي عن طريق الربط بين بعض الأفكار الإسلامية والأفكار الحديثة، ومن ثم فقد أقام علاقة مثلاً بين فكرة المصلحة في الإسلام وبين فكرة المنفعة: utility، وبين مبدأ الشورى والأفكار الديمقراطية، وبين فكرة الإجماع وأفكار الاتفاق العام أو الرضاء: consent أو consensus في الفكر السياسي الغربي[1].

وللإمام موقف واضح من مفهوم السلطة الدينية، فهو ينكر وجودها في الإسلام وهذا الجانب يعد من أهم جوانب فكر الإمام، والذي يقدّمه كسابق لعصره، وكمصلح اجتماعي حقيقي فيرى في هذا الصدد: «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، وكما خوّلها لأعلامهم ليتناول بها من أدناهم، وليس يقولون إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي، أو للمفتي أو شيخ الإسلام؟ أقول إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة مدنية»[2].

والإمام هنا يفصل بين الدين والدولة، وإن كان من جانب محدد وهو جانب توظيف السلطة الدينية لأغراض دنيوية، وهو يجعل من هذا الفصل أحد أصول الإسلام حيث يقول: أصل من أصول الإسلام – وما أجله من أصل – قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، ولقد هدم الإسلام بناء تلك السلطة وما أثرها، حتى لم يبقَ لها عند الجمهور من أهلة اسم ولا رسم[3].

بل إنه يرى «إن الإيمان بالله يرفع النفوس عن الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين

(1) الصفحة نفسها وعلى المعنى نفسه: أنظر ليونارد بانيدر، مصدر سابق، ص 103– 120.

(2) محمد عبده: الاصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، قلب السلطة الدينية، في: محمد عمارة، مصدر سابق، جزء 3.

(3) محمد عبده: المصدر السابق، ص ص 285– 286.

استذلوا البشر بالسلطة الدينية أو السلطة الدنيوية[1].

وفتح الإمام محمد عبده باب الاجتهاد واسعاً باعتبار تغير الظروف وتبدّل الأحوال وأن هناك أولويات وقضايا مستحدثة على الفكر الإسلامي يجب أن يواجهها[2].

وكان من شأن هذا أن توالت الاجتهادات والتفسيرات المتضاربة أحياناً. وترتب على هذا نشوء مدرستين من بين تلاميذ الإمام والمنتسبين له، المدرسة الأولى: يتصدرها رشيد رضا معبراً عن الإسلامية التقليدية. والمدرسة الثانية: يتصدرها قاسم أمين ومحمد حسين هيكل ولطفي السيد وغيرهم. ويرون في علمانيتهم ما لا يختلف مع إسلامية الإمام، وهكذا أصبح فكر الإمام مجالاً خصباً للجدل وللتأثير في أجيال متتالية من المثقفين المصريين[3].

إن عظمة الإمام محمد عبده أنه مثّل بفكره وبتوفيقية بين الدين والعقل نقطة تحوّل متكاملة في التراث الثقافي المصري، زادها ترسيخاً وتأكيداً مواقف الإمام السياسية الرائدة إبان الاحتلال الإنجليزي والثورة العرابية[4]، وأيضاً طبيعة الإطار الاجتماعي والحضاري الذي أتى فيه.

4- حسن البنا وإسهام الإخوان المسلمين

يتحدّد تفكير حركة الإخوان المسلمين وفي طليعتهم حسن البنا بخصوص موقفهم من قضية الإسلام والتغير الاجتماعي في مصر في عدد من العناصر التالية:

1 ـ **شمولية الإسلام:** حيث يؤكد حسن البنا مؤسس الحركة على أن الذين يظنون أن تعاليم الإسلام تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من

---

(1) محمد عبده: في تفسير القرآن الكريم «سورة البقرة» في: محمد عمارة: المصدر السابق ج 4، ص 430.

(2) د. علي الدين هلال: التحديد في الفكر السياسي المصري الحديث، مصدر سابق ص 41.

(3) د. علي الدين هلال: مصدر سابق، ص 41.

(4) أنظر بشكل أكثر تفصيلاً: د. محمد عمارة: وطنية الشيخ محمد عبده، الكاتب، العدد 850 سبتمبر 1973 (مجلة شهرية كانت تصدر في القاهرة، هيئة الكتاب) ص ص 101- 118.

النواحي، مخطئون في ذلك، فالإسلام - كما يقول - «عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل وصلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر»[1].

وبحكم نشأة هذه الحركة في حقبة تعاظم فيها خطر حركة التغريب فلقد كان رفض الإخوان التمييز بين الدين والدولة، وكانوا أقرب إلى دعاة السلطة الدينية، على الرغم من قولهم بنيابة الحاكم عن الأمة، وكأنهم في النهاية يجرّدون الأمة من السلطات السياسية والتشريعية ويتحدّثون عن قانون إلهي جاهز[2]، ومن ثم انحازوا لمفهوم الخلافة ودعوا إليه.

2- **الارتباط بفكرة الخلافة:** أوضح حسن البنا هذا الارتباط حين ذكر أن: الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة - إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بها، والأحاديث التي وردت في وجوب نصب الإمام وبيان أحكام الإمامة، وتفصيل ما يتعلّق بها لا تدع مجالاً للشك في أن من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم، والإخوان المسلمون لهذا يجعلون من فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس منهاجهم[3].

3- **الرأي في دستور الدولة (دستور 1923):** يرى حسن البنا أنه رغم عدم تعارض دستور 1923 أو النظام النيابي المصري في قواعدهما الأساسية مع ما وضعه الإسلام في نظام الحكم الا أن هناك قصوراً في عبارات الدستور وسوءاً في التطبيق، وتقصيراً في حماية القواعد الأساسية التي جاء بها

(1) حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة، دار الشهاب، د. ت.) ص 145، كذلك أنظر: في تفصيل هذه الجوانب من فكر الاخوان: د. رفعت سيد أحمد الدين والدولة والثورة، مصدر سابق، ص 70.

(2) بتفصيل أكبر أنظر: زكريا سليمان بيومي: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية 928- 1948 (القاهرة، مكتبة وهبة، 1978).

(3) حسن البنا: مجموعة وسائل الإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة: دار الشهاب، طبعة ثانية، د. ت) ص 178- 179.

الإسلام وقام عليها الدستور أدت إلى ما تشكو منه من فساد، وما وقعنا فيه من اضطراب في كل الحياة النيابية[1].

ويؤكد حسن البنا على غموض دستور 1923، «الذي وقف بنا في منتصف الطريق نصاً وتطبيقاً، وجاء غامضاً مقتضباً غير واضح ولا مفصّل، واستشهد بما أورده د. إبراهيم مدكور ومريت غالي من نقد له في مذكرتهما (نظام جديد) على غموض الدستور[2].

4- **الدعوة بالرجوع بالإسلام إلى تعاليمه الأولى:** خاصة بعد أن التبس على الناس الدين الصحيح بما نسب ظلماً وجهلاً. وعندما يحدد حسن البنا المقصود بكلمة الإخوان المسلمين يقول إنها «دعوة سلفية لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من كتاب الله وسنّة رسوله، وهي طريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»[3].

وكأن دعوة الإخوان بهذا المعنى هي تركيبة مفاهيمية، تعمّد مؤلفها أن يركّبها بهذا الشكل لتتواءم والطبيعة الجماهيرية للحركة وهو ما كان بالفعل، ولعل في هذه التركيبة ما يفسر اتساع حجم الحركة جماهيرياً[4].

5- **الحكومة الإسلامية:** يعد هذا العنصر من أهم مكونات أيديولوجية الإخوان المسلمين، وفيه تتضح رؤية حركة الإخوان المسلمين قبل 1952، لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وفي هذا المعنى يقول حسن البنا «إن الإسلام الحنيف يفترض الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به الناس، فهو لا يقر الفوضى ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام»[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 216.

(2) حسن البنا: مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص 217- 218.

(3) المصدر السابق: ص 156- 157.

(4) برؤية مختلفة: راجع طارق البشري: الحركة السياسية في مصر 45- 1952، دار الشروق، القاهرة 1983، المقدمة وص 74.

(5) حسن البنا: مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص 207.

وإذا كانت الحكومة الإسلامية هي المطلب الأساسي لدى الإخوان فقد كان ذلك منهم موقفاً واضحاً من دستور 1923 ومؤسساته ومن الأحزاب القائمة. وبالنسبة للدستور أعلن الإخوان أن «القرآن دستورنا في مواجهة دستور 1923، وغيره من القوانين الوضعية»[1]. بل أعلن حسن البنا أن «دستور 1923 دستور غامض غير واضح ولا مفصل»[2] على الرغم من إشارته إلى اقتناعه بنظام الحكم الدستوري والنيابي عموماً على «أن يتفق مع الإسلام»[3]. وبالنسبة للأحزاب فهي: «سيئة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نسطلي بناره الآن وهي ليست أحزاباً حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا، فهي ليست أكثر من سلسلة من انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة»[4].

هكذا يدور أدب الإخوان السياسي تجاه مسألة الأحزاب وهم يرون أنه إذا كان الأمر كذلك «فلا ندري ما الذي يفرض على هذا الشعب الطيب المجاهد المناضل الكريم هذه الشيع والطوائف من الناس التي تسمّي نفسها الأحزاب السياسية[5].

وبعد نقد فكرة الأحزاب يدعو الإخوان إلى بديل أساسي وهو أن أمة وادي النيل أحوج ما تكون إلى أكمل معاني الوحدة لتتجمّع قواها، أي أن فكرة إلغاء الأحزاب واستبدالها بحزب واحد هي أحد مكونات مفهوم الإخوان المسلمين بخصوص الأحزاب[6].

أما بالنسبة لدعائم نظام الحكم الإسلامي كما يراها الإخوان فحددها حسن البنا في ثلاث:

(1) عبد الهادي الخطيب: الدور السياسي لحركة الإخوان المسلمين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، 1980، ص 207.
(2) حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص 217.
(3) المصدر السابق، ص 172.
(4) المصدر نفسه، ص 220.
(5) المصدر نفسه، ص 221.
(6) أنظر عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية. (القاهرة – دار الكتاب العربي – 1953).

- مسؤولية الحاكم «فالحاكم مسؤول بين يدي الله وبين الناس وهو أجير لهم وعامل لديهم»[1].

- وحدة الأمة «فالأمة الإسلامية واحدة، لأن الإخوة التي جمع الإسلام عليها القلوب أصل من أصول الإيمان لا يتم بها ولا يتحقق الا بوجودها»[2] ولا يمنع من وجهة نظرهم حرية الرأي وبذل النصح من الصغير إلى الكبير ومن الكبير إلى الصغير، وذلك «هو المعبر عنه في عرف الإسلام ببذل النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[3].

- احترام إرادة الأمة، حيث يرى الإخوان في كلمات قائدهم أنه من «حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير، وعليه أن يشاورها وأن يحترم إرادتها وأن يأخذ بالصالح من آرائها[4].

وربما تكون رؤية الإخوان المسلمين للدولة الدينية أهم الجوانب التي تبرر موقفهم تجاه إشكالية العلاقة بين الدين والدولة وبين الدين وقضايا المتغير الاجتماعي، ولقد دار أدب الإخوان في هذا الصدد حول مسألتين.

أولاهما: أنه ليست هناك طبقة دينية في الإسلام ولذا فلم يكن هناك خوف من الحكم الديني كما كان معروفاً في أوروبا المسيحية، بل لقد ذهب حسن البنا إلى أن رجال العقيدة مختلفون حول العقيدة نفسها وذلك لأن: «قيام الدولة على أساس ديني لا يقتضي حمل الناس على عقيدة معينة وأفضل مثل لذلك هو الإسلام، فالإسلام يوجب أن تقوم الدولة على أساس الدين الإسلامي، ويوجب أن يكون الحكم والسياسة والإدارة والتشريع وكل ما له أثر في حياة الأمة مستمداً من الدين الإسلامي وقائماً عليه. وبالرغم من ذلك، فإن الإسلام - في الوقت نفسه -

(1) حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص 212.
(2) المصدر السابق، ص 212.
(3) المصدر نفسه، ص 212.
(4) المصدر نفسه، ص 213.

لا يعطي علماء الإسلام وفقهاءه أي سلطان»[1].

وثانيهما: وتتعلق بالمقصود بكلمة إسلام لدى الإخوان المسلمين. فهي ليست مرادفاً للدين، فهي تشمل في معناها الإجمالي «الدين والاقتصاد والمجتمع والسياسة.. الخ، وبمعنى أدق فإن الدولة ليست مناقضة الدين، وإنما كل منها يعبر عن الإسلام»[2]. ويوضحها حسن البنا أكثر حين يقول إن «الإخوان ليسوا جماعة دينية بالمعنى الغربي لهذه الكلمة. فهي لا تعني ما لقيصر لقيصر وما لله لله. فإن قيصر وما عليه لله وحده»[3].

ويرى الإخوان أنه لا وجه للقياس بالدول الأوروبية، فالدين الإسلامي أتى بشريعة كاملة وأوجب تطبيقها، وهو يجعل الحكومة جزءاً من الدين، ويرى الاخوان أن فكرة فصل الدين عن الدولة في البلاد الإسلامية أدت إلى إلزام المسلمين بقوانين خارجة على أحكام الإسلام وإن كان لها ما يبررها في دولها، ويرى سيد قطب أن جوهر الفارق في مسألة الدولة بين الإسلام والمسيحية يعود إلى أمرين: أن المسيحية قد ظهرت في وقت كان فيه القانون الروماني والعادات قد تأسست في نفوس الناس وهذا اختلاف في الأصل[4] هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يعود إلى وجود اختلاف في القصد أو الغاية إذ أن المسيح أتى أساساً ليزرع الحب وينادي بالتسامح أي لينظم علاقة الانسان بالله، لذا اقتصر على الناحية الروحية أما العلاقات بين البشر أنفسهم وبين الناس والدولة فقد تركت للقانون الوضعي. أما الإسلام فكان على العكس من ذلك، وقام بتوحيد الحياة الدينية والدنيوية، ولو افترضنا ذلك الفصل لكان معنى ذلك إنكار لمعناه الأساسي ولوجوده.

* * *

---

(1) بتفصيل أكثر راجع عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا القانونية (القاهرة، مطبعة المختار الإسلامي، د. ت) ص 130- 140.

(2) سيد قطب: دراسات إسلامية (القاهرة، دار الكتاب العربي، د. ت) ص 202- 203.

(3) حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سابق، ص 130.

(4) سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، (القاهرة، دار الكتاب العربي) 1952، ص 2.

* وهكذا....

* تظهر عملية الرصد والتحليل للإسهامات الرئيسية السابقة، وجود تناقض رئيسي يمثل المحور التاريخي الذي من حوله تدور أغلب قضايا مصر الفكرية والاجتماعية في نطاق علاقتها بالاسلام، وهو التناقض (المحور) بين الإسلام والغرب. هكذا كان التناقض، وهكذا أتت الإسهامات الفكرية للطهطاوي والأفغاني وعبده والإخوان المسلمين عاكسة له معبرة عنه بدرجة أو بأخرى.

خامساً: الإسلام والتغير الاجتماعي

خبرة ثورة يوليو 1952 على صعيد الفكر

إن قضية (الإسلام والتغير الاجتماعي في مصر - كما سبق وأشرنا - لا تنفصل من وجهة نظر الباحث عن مسار حركة الإحياء الإسلامي في العالم الإسلامي بوجه عام وعن مسار حركة الإحياء الإسلامي في مصر منذ نحو مائتي عام مضت بوجه خاص، فلقد عرف المجتمع المصري هذه القضية في أوائل القرن التاسع عشر وتحديداً مع قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر من عام (1798- 1801) المواجهة مع النموذج الغربي سياسياً وعسكرياً وعلمياً.

وازدادت هذه القضية وضوحاً مع دولة محمد علي وعمليات التحديث التي حاول - إحداثها داخل المؤسسات الدينية والاجتماعية والعسكرية التقليدية وبهدف الإحياء والتجديد السياسي للدولة العثمانية في مواجهة تحديات النموذج الغربي، ويتزايد وضوح المشكلة مع قدوم الخديوي إسماعيل للحكم ومحاولة تقليد أوروبا على المستوى الفكري والسياسي والمؤسسي مما أوصل مصر تدريجياً إلى الوقوع تحت التحكم الأوروبي العسكري عام 1882 م.

ولقد اتضحت المظاهر الفكرية لهذه القضية في كتابات الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما من مفكري هذه الفترة التي امتدت حتى أوائل القرن العشرين لتتخذ أبعاداً أخرى والتي سبق تقديمها.

ومع تزايد التحدي الأوروبي ممثلاً في الوجود البريطاني العسكري والسياسي

داخل مصر تنوعت ردود الفعل وتباينت، على المستويين الفكري والعملي، ولكن الملاحظ أن الفترة من أوائل القرن العشرين وحتى قيام ثورة 1952، كانت من أخصب الفترات التي عاشتها هذه القضية. فكانت تيارات الفكر الإسلامي ممثلة في الإخوان المسلمين، وكانت التيارات العلمانية ممثلة في العديد من المثقفين أمثال سلامة موسى، ومحمود عزمي وطه حسين وغيرهم. وكانت التيارات التوفيقية والتي حاولت أن تواجه المشكلة من خلال التوفيق بين أطروحات التيارين السابقين، وأسس هذه التيارات الإمام محمد عبده. ولعل من أهم النتائج التي يمكن رصدها هو التلازم بين صعود القضية ووجود تحد غربي حضاري ومؤسسي، وإنه إذا وجد نظام سياسي قوي - بمؤسساته وسياساته الاجتماعية - فإن القضية تتلاشى على المستوى الفكري والعكس صحيح. والملاحظ أيضاً على تلك الفترة أن الدور السياسي الحقيقي للمعارضة الإسلامية الجماعية والمنظمة نشأ مع جماعة الإخوان المسلمين ابتداء من عام 1928 عام تأسيسها، وازداد وضوحاً في الأربعينات.

* خبرة يوليو: ولقد تميز إدراك القيادة السياسية في مصر إبان الفترة (1952-1970)، وتحديداً إدراك عبد الناصر، باعتباره قمة هذه القيادة، بوحدة الإدراك تجاه العلاقة بين الدين وقضايا التغير الاجتماعي وباقي تفريعات الإحياء الإسلامي وإن اختلفت أساليب ومستويات طرحها وفقاً للتطورات السياسية والاجتماعية التي واجهها المجتمع داخلياً وخارجياً. وتميز الإدراك الناصري برؤية مستنيرة لعلاقة الدين بقضايا التغير الاجتماعي من خلال الوعي بالوظيفة الاجتماعية للدين وبدوره في قضايا التنمية والتعبئة السياسية والقومية العربية والصراع الخارجي.

أما بالنسبة للمستوى التطبيقي فإن سلوك النظام السياسي تجاه جماعة الإخوان المسلمين كممثل حي لحركة الإحياء الإسلامي وقتئذ من خلال أحداث صدامي 1954، 1965 يؤكد سيطرة أسلوب المواجهة المباشرة. حيث كان التحرك يأتي دائماً من جانب الإخوان أولاً قبل تحرك النظام، وحيث المتغيرات والأوضاع الداخلية والخارجية المحيطة بالنظام السياسي وقتئذ، لم تكن لتسمح له، بأن يخلق تفجيراً وعدم استقرار قد يخسر فيه كثيراً، والملاحظ أن الصدامين في المحصلة الأخيرة كانا في غير صالح طرفي العلاقة، عبد الناصر والإخوان المسلمين. حيث

خسر عبد الناصر عنصراً هاماً على مستوى الجبهة الداخلية بشكل لم يدركه الا مع هزيمة 1967، وإن كان كسب كثيراً إبان الأزمة وخاصة صدام 1954. أما الإخوان فإنهم فقدوا على المستوى الذاتي عديداً من القيادات المؤثرة في الهيكل التنظيمي للجماعة. وعلى المستوى القومي فقدوا بشكل نسبي ولاء الجماهير نتيجة سلوكهم السياسي من ناحية، وما تعرضوا له من تعذيب بدني في السجون والذي ولّد خوفاً يمتزج بالتعاطف المشاعري لدى الجماهير من العاقبة المنتظرة إن هم سلكوا ذات المنحى هذا من ناحية أخرى.

أما بالنسبة لعلاقة النظام السياسي بالمؤسسات الدينية الرسمية كالأزهر والطرق الصوفية والمحاكم الشرعية والمجالس الملية وغيرها فلقد تميزت بسيطرة ثلاث سمات أساسية على مدركاته وسلوكه تجاهها، أولاها: سمة الإلغاء أو التطور لمؤسسات قائمة كالأزهر الذي قام بتطويره وإعادة تنظيم دوره السياسي والاجتماعي والديني وفق القانون رقم 103 لسنة 1961، أما الإلغاء فكان النموذج الأكثر وضوحاً هو إلغاء التقاضي أمام المحاكم الشرعية والمجالس الملكية القبطية وفق القانون رقم 462 لسنة 1955 وثانيها: هي إنشاء مؤسسات جديدة: كالمؤتمر الإسلامي والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وثالثها: هو التوجيه السياسي لمؤسسات قائمة بالفعل كالطرق الصوفية. ولقد سيطر على النظام تجاه هذه الأساليب الثلاثة اقتناع مؤداه ضرورة مواكبة المؤسسات الدينية الرسمية لعمليات التنمية والتطور الاجتماعي والسياسي التي يعيشها المجتمع المصري، وهو ما حدث أيضاً مع قضايا مثل التعليم والمرأة وقوانين الأحوال الشخصية.

هذا عن الملامح العامة لقضية الإحياء الإسلامي في مجال علاقتها بالنظام السياسي بالمجتمع خلال الفترة السابقة على عام 1970 وهي الفترة التي تميّزت بتصاعد حادّ في مستويات وأبعاد حجم الحركة الإسلامية ذات التوجهات الإحيائية، وفي محاولة لتفصيل هذه الملامح، خاصة تحليل موقف الدين في الرؤية القومية لعبد الناصر، يستبين لنا العديد من النتائج الهامة التي تتطلب طبيعة هذه الدراسة الإشارة التفصيلية إليها.

الدين وهوية الانتماء العربي

مثّل الدين عنصراً هاماً في تكوين أيديولوجية القومية العربية في إدراك عبد الناصر، والدين لدى عبد الناصر يدخل مع القومية العربية كتاريخ وتراث يمكن الاستفادة منه، ويمثّل قوة دفع لحركة القومية العربية نحو المستقبل، والإسلام تحديداً يمثل المكوّن الأول في كلمة الدين عند عبد الناصر والمكوّن الفاعل في التأثير على حركة القومية العربية. وهكذا أدرك عبد الناصر طبيعة العلاقة بين الدين والإسلام من ناحية وبين الدين والقومية من ناحية أخرى.

وباستطلاع وتحليل الـ 55 خطاباً الذين ورد بها إشارة إلى الدين في فكر عبد الناصر يمكن الخروج بالنتائج التالية:

1- كانت الفترة (1962 ـ 1964) هي أعلى الفترات التاريخية في حكم عبد الناصر استخداماً للدين كفكرة وكعنصر في تكوين القومية العربية وبالرجوع إلى المصادر الأولى للعيّنة أمكن التوصل إلى أن الدين استخدم في هذه الفترة كعنصر أساسي في تكوين القومية العربية 7 مرات أي بنسبة 16,3% وأن قصد عبد الناصر هنا الشعب العربي فيقول: «علينا أيضاً أن نتجه في بحثنا وفق طبيعة شعبنا، شعب ديّن، تمسّك بالدين». واستخدم كعنصر مساعد 8 مرات أي بنسبة 18,6% حيث تحددت لديه الدوائر الأيديولوجية وارتبطت، ولكن من خلال تأكيده على المعنى الثوري لكليهما حيث إن «طريق العروبة هو طريق الإسلام» فالإسلام «كان دين الحق، دين الحرية، ودين العدالة، ودين المساواة».

2- وكانت الفترة (1958- 1962) هي أقل الفترات استخداماً، وكانتا كعنصر مساعد. ويلاحظ إشارة عبد الناصر الدائمة داخل الفترتين السابقتين إلى الدائرة الإسلامية ولكن بمعنى مناف للدائرة العربية وخاصة في حالة استخدامها كأحلاف، وبمعنى متداخل مع الدائرة العربية إذا استخدمت كعلاقة تضامن وتعاون مشترك.

3- وفي تفسير أسباب الصعود والهبوط ودلالتها في الخطب والأحاديث الناصرية خلال الفترتين السابقتين فإن هذا يعود إلى أن الفترة (1962- 1964)

شهدت. انتكاسة تجربة الوحدة العربية الأولى والتي شبه فيها دور عبد الناصر بدور صلاح الدين الأيوبي. ولما قامت أول مظاهر الوحدة بالفعل، دخل الإسلام في المعركة على نحو تاريخي عن طريق استرجاع ذكرى الحروب الصليبية ولكن بشكل قومي وليس بتوجّه ديني.

وبالعودة إلى انتكاسة الوحدة بين مصر وسوريا نجد أن عبد الناصر قد عاد مرة ثانية إلى التركيز على وحدة الطريقين: العروبي والإسلامي، وخاصة إذا اتسم كلاهما بالثورية أو التقدمية، وهي عودة تؤكد تأثير الوحدة وتجربتها على فكر عبد الناصر عموماً. كما يلاحظ على الفترتين السابقتين أيضاً أنهما كانتا فترتي انكفاء داخلي وأولوية لقضية التنمية، وبروز للإسلام على الساحة الخارجية، وتحديداً من قبل المملكة العربية السعودية، مما استلزم الدفاع عن التجربة بذات السلاح. أما خلال الفترة (1962- 1964) فقد تطوّرت ثورتا اليمن والجزائر، وكان لا بد من استخدام الدين في ثورة اليمن، فالمواجهة كانت مع القوى التي ترفض التقدم باسم الدين. فاليمن: «لا يتقدم ولا توجد به مدرسة ثانوية، أو مصنع واحد، ولا يوجد به تعليم، ولا توجد به منشأة صحية، اليمن لا يتطور مع العالم، هل هذا هو الإسلام، أبداً، الإسلام هو دين الحق، دين الحرية» خطابه في وفد اليمن بتاريخ 1963/7/18.

وفي ثورة الجزائر كان لا بد من تأكيد الهوية العربية وتأكيد الذات في مواجهة فرنسا من ثم كان لا بد أن تطرح علاقة التلازم بين طريقي العروبة والإسلام.

أما فترة الإنحسار لعلاقة الدين بالقومية فيمكن إرجاعها إلى عوامل عديدة، منها غلبة الاعتبارات السياسية والاقتصادية على الاعتبارات الثقافية العامة في الفترة (1958- 1960)، مما رتب أوضاعاً فكرية عامة غلبت فيها الاعتبارات السياسية على الاعتبارات الثقافية؛ والتي يدخل الدين ضمنها، ويؤكد الانحسار أكثر الفترة السابقة على عام 1958، واللاحقة على عام 1967، حيث أدّت التطورات التي عاشتها مصر على مستوى الأزمات الداخلية العسكرية، وتحديداً صراعها مع إسرائيل إلى الغياب النسبي لإبراز دور الدين وإعطائه سمة الهامشية خلال هذه الفترات، ويعود ذلك إلى التركيز على قومية الصراع وما يتفرع منه من قضايا.

4- وتؤكد الوثائق أيضاً تركيز عبد الناصر على استخدام كلمة «الدين» أكثر من كلمة «الإسلام» خلال الفترات السابقة نفسها ـ انحساراً أو صعوداً - واستخدامه للكلمتين معاً أكثر من الكلمات الأخرى، حيث الدين استخدام في الفترة (1962- 1964) بنسبة 39,6% وحيث الإسلام استخدم (5,051) أي بنسبة 26,6% خلال الفترة نفسها.

أما في الفترة (1958- 1960) فلقد استخدمت الكلمتان السابقتان وفق الترتيب التالي:

كلمة الدين (11 مرة) أي بنسبة 5,7% وكلمة الإسلام (6 مرات) أي بنسبة 5,2% والتي تعكس انخفاض دور الدين في هذه الفترة، وهذا يعود - كما سبق القول - إلى صعود فكرة الوحدة ووصولها إلى التطبيق العملي بين مصر وسوريا. وتبرز هنا أيضاً دلالة استخدام كلمة «الدين» أكثر من كلمة «الإسلام» في مجال القومية العربية. وذلك راجع إلى الشمول والاتساع الذي تتّصف به الكلمة، حيث الدين ينسحب إلى مجمل التراث الديني العربي، من مسيحية وإسلام، وبالتالي يعطي الدين دلالة أكثر اتساعاً وإنصافاً واستمالة للشعوب العربية التي تتعايش معها أقليات دينية مختلفة. وهذه دلالة هامة ني وثائق عبد الناصر.

هذا وتتأكد أكثر الدلالات السابقة بعد التحليل الموضوعي لإدراك عبد الناصر حول طبيعة العلاقة بين الدين والقومية العربية، وتتحدد هذه العلاقة، حول قيم الاعتزاز والاستفادة وعدم التعارض بين الاثنين، حيث يرى عبد الناصر مثلاً:

«إن الأمة العربية تعتز بتراثها الإسلامي وتعتبره من أعظم مصادر طاقاتها النضالية، وهي في تطلعها إلى التقدّم ترفض منطق هؤلاء الذين يريدون تصوير روح الإسلام على أنها قيد يشد إلى الماضي، وهي ترى روح الإسلام حافزاً يدفع إلى اقتحام المستقبل على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية الاجتماعية والحرية الثقافية»، خطابه بتاريخ 1967/3/27 وذلك لأنه في رأيه: «الطاقات الروحية التي تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية، أو تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات. إن الطاقات الروحية للشعوب تستطيع أن تمنح أمالها

الكبرى أعظم القوى الدافعة كما أنها تسلّحها بدروع من الصبر والشجاعة تواجه بهما جميع الاحتمالات وتقهر بهما مختلف المصاعب، والعقبات، وإذا كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة فإن الحوافز الروحية والمعنوية هي وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد» «الميثاق الوطني».

إن عبد الناصر وعلى العكس مما يرى بعض الباحثين اعتبر الدين – والإسلام على وجه الخصوص – عنصراً مؤثراً في بناء الأمة العربية وتشكيل ملامح هويتها الحضاري، وأكد باستمرار على قوة الدفع التي يعطيها الدين لحركة القومية العربية ولمضمون القومية العربية الذي هو هنا الأمة العربية، حيث يرى «أن الأمة العربية لا ترى أي تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبي والأخوي مع الأمم الإسلامية، أي أن الأمة العربية بقواها الثورية التقدمية لا ترى في الإسلام عائقاً عن التطور، بل تراه بحس وإيمان دافعاً لهذا التطور» خطابه في 1967/3/27.

ويعتبر عبد الناصر عنصر الانتماء الديني، ووحدة التاريخ الذي يمثل الإسلام بتراثه الضخم رصيده الأكبر، ضمن العناصر الأساسية المكوّنة للوحدة العربية، والتي تشمل وحدة اللغة ووحدة التاريخ أو التراث ووحدة الأمل، وعبد الناصر يسقط الأحلاف العسكرية مع الدول غير العربية وما شابه ذلك من تحركات تفسد الدين كمعطى حضاري يمكنه دفع حركة القومية العربية وصولاً إلى الهدف الأساسي لها وهو الوحدة، حيث يرى أنه إذا قام حلف إسلامي وحلف يهودي، وحلف مسيحي، وحلف بوذي، فماذا سيكون عليه الوضع في العالم بعد ذلك، إنني لا أظن أنه سيكون عالماً جميلاً حديثه مع الصحافيين الأميركيين في 1960/3/21.

وفي مجال الوحدة استقى عبد الناصر خبرة صلاح الدين الأيوبي حين استطاعت «جيوش مصر وسوريا التي اتحدت أن تهزم الصليبيين وأن تردهم عن أبواب القاهرة وأن تعيدهم إلى فلسطين» وعبد الناصر يرى أيضاً «لقد كان الصليبيون يضمرون في أنفسهم أمراً وهو القضاء على القومية العربية والسيطرة

على بلاد العرب جميعاً وإخضاع هذه البلاد لتكون مزرعة يتمتعون بخيراتها» خطابه 1960/5/7.

كل هذه المقولات تؤكد دور الدين في فكر عبد الناصر تجاه القومية العربية وقضاياها المختلفة. فالدين يلعب دور الدافع المعنوي إلى تكوين وبلورة الإدراك وإعطائه الصيغة المؤثرة. وتؤكد القراءة السابقة في مقولات عبد الناصر أن الدين - وتحديداً الإسلام - لم يستخدم عند عبد الناصر الا في الحالات التي يعجز فيها في مجال القومية أن يؤكد فكرته بما توافر من مبررات سياسية أو عسكرية أو اقتصادية، فيدفع بالدين إلى مجال المواجهة ليحفز الروح العربية التي تؤمن بها الجماهير العربية - كما كان يسميها - لمواجهة الاستعمار الخارجي، أو الرجعية العربية، أو يدفعها لبناء الهيكل الاجتماعي وعمليات التنمية التي تتطلبها المرحلة ويتطلبها هدف الوحدة.

الدين وقضايا المجتمع

هذا ولقد لعب الدين أدواراً هامة أخرى في إدراك عبد الناصر. فمن خلال الاستخدام الكيفي للمعلومات التي توافرت من العيّنة السابقة، أمكن لنا التوصل إلى عدة نتائج وإجابات على الأسئلة التالية:

أ - ما هي الأبعاد التي يثيرها موقع الدين في فكر عبد الناصر؟

ب - هل تغير موقع الدين عند عبد الناصر حسب التطور التاريخي والسياسي العام الذي مرت به مصر خلال الفترة (1952- 1970)؟ وهل توجد مواقف أو نقاط تاريخية معيّنة يبرز فيها دور الدين وأخرى يخبو فيها؟

ج - هل لجأ عبد الناصر إلى الدين عندما كان في موقف الدفاع عن النفس تجاه الاتجاهات الفكرية والسياسية الأخرى؟

وعند وضع هذه الأسئلة في إجابات محددة تصير كالتالي:

1- أبعاد موقع الدين في فكر عبد الناصر: تتمحور رؤية عبد الناصر للدين حول هذه الأبعاد:

البعد الأول، إن الدين في إدراك عبد الناصر هو جزء من عملية التنمية الشاملة والتغير الاجتماعي، فهو يساهم في عملية التحول تجاهها، ويخضع لنفس الشروط ولذات التحديات وخاصة في المجتمعات ذات الثقافة التقليدية والتي يلعب الدين ورجاله فيها دوراً مؤثراً. وبالنظرة السريعة للعينة السابقة نلاحظ أن الدين قد استخدم في مجال التنمية الشاملة وكعنصر دافع خلال الفترة (1952– 1970) 115 مرة، كفكرة سائدة، وأن الفترة من عام 1952 حتى عام 1958 مثّلت بالنسبة للدين – أعلى الفترات، حيث بلغ الاستخدام 28,6% من الاجمالي العام، تليها الفترة (1964– 1966) حيث بلغ الاستخدام 22,9% من الاجمالي العام، وبعودة سريعة إلى طبيعة وظروف الفترتين نلحظ فيهما أحداث الصدام الأول والثاني بين عبد الناصر والإخوان المسلمين وبدء عمليات التنمية والتغير الاجتماعي والتأميم، وغيرها. والدين هنا أصبح يلعب دوراً في التنمية من خلال كشف أعدائها حيث «شريعة الله هي شريعة العدل وهي شريعة المساواة، أما شريعة الرجعية فهي شريعة ضد الإسلام وضد الدين مهما تمسحت به».

وحيث يرتبط الدين لدى عبد الناصر بالعدالة، فالذي يريد أن يطبق الدين «لا يقسم الشعب إلى أسياد وشعب من العبيد... ده.. ده هو الكفر«كما يقول في خطابه في 1966/5/1.

أما البعد الثاني من أبعاد موقع الدين في إدراك عبد الناصر فهو أنه كان يرى أن للدين الإسلامي دوراً مؤثراً في توحيد وتضامن العالم الإسلامي تجاه أهداف اجتماعية وسياسية، وهنا ينبغي التأكيد على نقطتين هامتين:

الأولى: الدين عند عبد الناصر لم يكن هو الإسلام وحسب، ولكنه مثّل لديه كل التراث من قيم وتقاليد وتاريخ ديني، عاشته مصر والمنطقة العربية، يعني هذا إدخال المسيحية، وبعض العادات الدينية الفرعونية وغير الفرعونية، والتي لا يزال المواطن العربيو المصري يمارس بعض طقوسها كالموت، أو زيارة القبور أو إرسال الرسائل إلى الموتى وما شابه ذلك. أما الإسلام فهو أكثر تحديد وأقل شمولاً من الدين عند عبد الناصر، ومن هنا كان استخدام كلمة الدين في وثائق عبد الناصر وتحديداً للعينة المختارة أكثر من استخدام كلمة إسلام حيث كانت أكثر دلالة

وتعبيراً عما يريده. فنجد أن كلمة الدين استخدمت (192 مرة) طيلة الفترة (1952 – 1970) وكلمة الإسلام استخدمت (115 مرة).

أما الثانية: فهي أن الدين ككلمة أو كفكرة، استخدمت عند عبد الناصر في المجال الداخلي المصري أو الإقليمي العربي، ولم تتعد كثيراً عنده إلى حيث الاطار الدولي إطار العالم الثالث أو الإسلامي، فالدين استخدم في مواجهة الرجعية العربية وأعداء الاشتراكية والتنمية وأيضاً أعداء الجمود الفكري حيث:

«الرجعية التي أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين، وراحت تتلمّس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها لكي يتوقف تيار التفكير، أما الإسلام فإنه يتجه إلى العالم الخارجي، وفي مواجهة الحلف الإسلامي ومن أجل تضامن الأمم الإسلامية يلاحظ استخدام عبد الناصر لكلمتي «التضامن» و «التعاون» وعدم استخدامه لكلمة «الوحدة» مع العالم الإسلامي، حيث لم يظهر أساساً مفهوم الوحدة الإسلامية، في الخطاب الناصري الا مرة واحدة قبل 1956 في السياق التالي «إنما أرى فيكم – الجنود – وحدة قومية بل أرى أيضاً وحدة عربية، بل أرى أيضاً وحدة إسلامية، بل أرى أيضاً وحدة أفريقية»، في خطابه وسط مجموعة من الضباط المصريين في عام 1955.

أما **البعد الثالث** لموقع الدين في فكر عبد الناصر، فهو رفض الرؤية المتزمتة والتفسيرات الجامدة للدين وللإسلام. ويفرّق عبد الناصر هنا بين الإسلام كعقيدة ثابتة ومقدسة وبين الفكر الديني المتجدد والمتغير. ويرفض عبد الناصر هنا أيضاً احتكار بعض القوى الدينية لحق تفسير الدين وخاصة إذا تعارض هذا التفسير وعملية التحول الاجتماعي التي يقودها، عندئذ يصير الدين جزءاً من عملية التعبئة السياسية في مواجهة الفكر الرجعي، وفي مواجهة الأعداء التقليديين له: الرجعية العربية والاستعمار واسرائيل. ولعل في نموذج اعتلائه لمنبر الأزهر إبان العدوان الثلاثي عام 1956 في الحديث عن الدين كعنصر في عملية التعبئة السياسية ومواجهة الصراع الخارجي وبهدف تعبئة الجماهير، ما يؤكد عليه، والذي يظهره أكثر استخدامه الرقمي له خلال الفترة (1952– 1970).

أما **البعد الرابع** والأخير من محددات موقع الدين في فكر عبد الناصر، نجد أنه يرى أن الدين لا يصلح كأيديولوجية سياسية مستقلة بل يصلح كأداة وكمنطلق وكأحد العناصر لأيديولوجية سياسية هي القومية العربية، ولقد كان إجمالي دور الدين في تكوين القومية العربية كفكرة سائدة = 39 مرة، كان بعضها عنصراً مساعداً أو ثانوياً.

من هذه الأبعاد الأساسية لموقع المدن في فكر عبد الناصر أمكن تحديد أربعة محاور أساسية تتحدد حولها رؤية الناصرية للدين وهي:

- الدين كأحد عناصر القومية العربية.
- الدين كعنصر في عملية التعبئة السياسية.
- الدين كعنصر في عملية التغير الاجتماعي.
- الدين كعنصر في عملية المواجهة للصراع الخارجي.

ب ــ التطور التاريخي والسياسي لموقع الدين عند عبد الناصر: ويقصد بذلك، ما هي النقاط التاريخية التي تمثل التحول الفكري تجاه مسألة الدين عند عبد الناصر؟ بعبارة أخرى هل توجد مواقف تاريخية معيّنة يبرز فيها الدين وأخرى يخبو فيها؟

ويمكن التمييز بين مراحل بروز دول الدين وأخرى لكمونه على النحو التالي:

1- مراحل البروز:

شهدت الفترة من عام 1952 حتى 1970 تطورات سياسية واجتماعية هامة على الصعيدين الداخلي والخارجي في مصر، مثّلت عملية تصفية أركان النظام الملكي السابق أول هذه التطورات، تلتها عملية بناء النظام الجديد وما يرتبط بها من مقتضيات سياسية، وتلا ذلك عملية التغير الاجتماعي والتنمية الاجتماعية التي برزت واضحة مع بدايات الستينات، ثم التوجّه القومي العربي وإرهاصات الوحدة مع سوريا ثم انكفاء مؤقت على الداخل فحرب اليمن، فهزيمة 1967 فالعودة إلى

الداخل مرة ثالثة في هذا السياق كانت هناك مواقف برز فيها دور الدين على النحو التالي:

- موقف الصراع مع جماعة الإخوان المسلمين.
- موقف الصراع الخارجي (نموذج 1967).
- موقف مواجهة الاتهام بالالحاد.
- موقف الهزيمة من عدو خارجي.

2- مرحلة الكمون لدور الدين عند عبد الناصر

عاشت الفترة الناصرية بعض الفترات القليلة التي لم يظهر فيها الدين، أو الإسلام في الخطاب الناصري، أو الوثائق الناصرية. وتعتبر الفترة (1958- 1960) هي الفترة الأمثل في هذا الصدد، حيث لم يطرق عبد الناصر مسألة الدين إلا في واحد قال فيه «اتحدت المنطقة العربية بتعيين النبوات حتى بدأت رسالات السماء تنزل إلى الأرض، واتحدت المنطقة بسلطان العقيدة حتى اندفعت رايات الإسلام تحمل رسالة السماء الجديدة وتؤكد ما سبقها من رسالات» خطابه بتاريخ 2/5/ 1958.

وتعود الأسباب في هذا إلى طبيعة هذه الفترة حيث ظهرت على السطح السياسي العربي بدايات الوحدة المصرية - السورية، كأول تجربة وحدوية خاضها النظام المصري الجديد مع جيرانه في المشرق العربي، هنا كان لإلحاح هاجس الوحدة دوره في عدم طرح قضية الدين، وأيضاً لعدم الحاجة إلى هذا الطرح سواء على المستوى الفكري العام أو على المستوى السياسي العربي أو المصري. باستثناء هذه الفترة، نجد أن الفترة الناصرية غلب عليها استخدام الدين وإبراز دوره وموقعه في الإدراك الناصري، سواء في معارك الداخل أو معارك الإطار الإقليمي والدولي.

وفي نهاية هذا الجزء يتّضح كيف أن مصادر الفكر الديني عند عبد الناصر تعود إلى مرحلة ما قبل 1952، حيث تأثيرات حركة الإخوان المسلمين ومصر الفتاة والقوى السياسية الأخرى، وكيف أن الدين - وتحديداً الإسلام - قد احتل موقعاً

هاماً في فكره. تبدّىٰ هذا من أرقام العيّنة الوثائقية التي طبّقت على خطاباته، وأيضاً من التحليل الكيفي للعيّنة والذي أوضح وجوده دوره، وأبرز أيضاً أبعاد الرؤية الناصرية للدين وكيف أنه عنصر في عملية التعبئة السياسية، والتنمية الشاملة والقومية العربية، ومواجهة الصراع الخارجي، وكيف رفض عبد الناصر الرؤية المتزمتة والجامدة للدين في الحياة.

هذا عن خبرة عبد الناصر وثورة يوليو في مجال إدراكه لعلاقة الدين والدولة والتي تمثّل في جوهرها الحقيقي رؤية ثورة يوليو لقضية الإحياء الإسلامي في مصر.

الفصل الثاني
الاحتجاج الإسلامي في مصر
خلال السبعينات

(الأسباب ـ مناهج التفسير)

كانت حقبة السبعينيات في مصر، حقبة قلقة، ومليئة بالأحداث والتحولات العنيفة، على كافة الأصعدة: سياسياً واجتماعياً وحضارياً، ولعبت شخصية الرئيس المصري السابق أنور السادات دوراً هاماً في هذه التحولات، بما عرف عنه من سمات خاصة تركت بصماتها واضحة على حقبة السبعينات بأحداثها وهمومها العديدة.

* ومثلت هذه الحقبة، حقلاً خصباً لتنامي حركات الاحتجاج الإسلامي، تلك الحركات التي عرفنا منها جماعة الفنية العسكرية بقيادة صالح سرية عام 1974- فلول الإخوان المسلمين الذين أخرجهم السادات من سجون الستينات ليعيدوا تنظيم أنفسهم وترتيب أوراقهم - جماعة المسلمين المعروفة إعلامياً باسم جماعة التكفير والهجرة بقيادة المهندس الزراعي شكري مصطفى، الذي أعدم عام 1977 بعد الادعاء عليه باختطاف الشيخ الذهبي وقتله، وجماعات الجهاد الإسلامي التي انتهى اليها أمر اغتيال السادات ذاته عام (1981).

* هذه الجماعات والحركات السياسية الإسلامية، كان يكمن دائماً خلفها العديد من الأسباب وكان يميزها أيضاً العديد من المظاهر ووجدت كذلك مناهج مختلفة للتفسير، وهي أمور بحاجة إلى تفصيل، طالما أن قضية هذه الدراسة هي تحليل العلاقة بين الإسلام وقضايا التغير الاجتماعي، وهي قضايا كانت تحتل المرتبة الأولى لدى هذه الجماعات والحركات الإسلامية، إن هذا يدفعنا إلى تقسيم

الفصل الحالي إلى سؤالين أساسيين.

أولاً: ما هي أسباب ظهور حركات الاحتجاج الإسلامي في مصر - السبعينات؟

ثانياً: ما هي مناهج التفسير والرؤية لهذه الحركات؟

أولاً: أسباب ظهور حركات الاحتجاج الإسلامي في مصر السبعينات

تجمع الدراسات العلمية والحقائق التاريخية الصادقة عن حقبة السبعينات في مصر على أن ثمة عدة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية تكمن خلف صعود حركات الاحتجاج الإسلامي والتي من أبرزها نتائج حرب 1967، يليها الانفتاح الاقتصادي ثم الصلح مع إسرائيل عام 1977، وفيما يلي كلمة موجزة عن كل واحد من هذه العوامل:

1 ـ نتائج حرب 1967

كانت محصلة حرب 1967 احتلال أراضي ثلاث دول عربية (مصر - الأردن - سوريا) في وقت واحد، واحتلال القدس، وقدرت المساحة التي احتلتها إسرائيل من مصر (61,000 كيلومتر مربع وهي مساحة سيناء) وقتل فيها 11,500 قتيل، وخسر الطيران المصري 95% من قوته وتم تدمير 85% من معدات القوات البرية. ووفقاً لرواية محمود رياض فإنه في يوم 1967/6/11 لم يكن بالقاهرة سوى 7 دبابات[1].

ويرى بعض الباحثين أنه قبيل رحيل عبد الناصر وتولي السادات لمقاليد السلطة، امتزجت عدة عوامل في وقت قياسي جداً لتعجّل بعملية التحول نحو تكوين مركب سياسي اقتصادي اجتماعي جديد ساهم في صعود التيار الإسلامي

(1) محمود رياض: البحث عن السلام والصراع في الشرق الأوسط - مذكرات، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات العربية والنشر، 1981، ص 81.

الأصولي، الذي قاد من بعد حركة الإحياء الإسلامي في السبعينات[1]. ومن تلك العوامل: انفصال سوريا عام 1961، وفشل الوحدة مع العراق وسوريا عام 1963، وانحصار مد القومية، والتحول عن الاشتراكية بعد هزيمة 1967. وهي الهزيمة التي كانت سبباً من أسباب تآكل الولاء للدولة وانتشار التنظيمات السرية وزعزعة مفهوم الاستقرار السياسي ثم وفاة عبد الناصر عام 1970 وإقرار صيغة الانفراج الدولي عام 1972 ودولياً، وتأثيرات المال النفطي[2]. وهي العوامل التي دفعت بالسادات إلى محاولة خلق بدائل اقتصادية وسياسية أخرى؛ مثل محاولة تصفية القوى الناصرية والشيوعية داخل الجامعات والنقابات المهنية من خلال تقوية الاتجاه الإسلامي أو محاولة إيجاد بدائل للحرب بالسلام[3].

ومن النتائج الهامة لحرب 1967، الانتعاش الملحوظ في الاتجاه الإسلامي والمسيحي بما تضمنه هذا من تآكل لحجم الولاء للدولة وبدء تكون تنظيمات سرية عديدة، وبروز عوامل عدم الاستقرار السياسي التي ارتبطت في أغلبها بانتعاش التوجه الإسلامي. ومن المظاهر التي تؤكد هذا الانتعاش العام لدى الشعب المصري

---

(1) أسامة حميد (موجز تاريخ مصر في الحقبة العلمانية 1809- 1986): بحث غير منشور، القاهرة 1986، ص 114. جدير بالذكر أن أسامة حميد أحد القيادات الفكرية لجماعة الجهاد وسبق للباحث أن أجرى معه مقابلة حول قضايا الحركة الإسلامية ورؤية الجهاد لها.

(2) يرى أسامة حميد أن تبريرات البعض لأسباب انهيار الناصرية بعد وصول السادات للحكم والتي منها تبرير «عادل حسين» الذي أرجع سهولة تصفية الناصرية في كتابه «نحو فكر عربي جديد» إلى ثنائية السلطة أي صراع عبد الناصر، عبد الحكيم، وأن الأخير كان سيربك عبد الناصر لو بقي بعد عام 1970؛ وإن هذه التفسيرات جزئية وتسطح الأمور وتصرفنا عن عوامل الخلل الكامنة في صلب الناصرية حيث التحول عن النموذج - الناصري قد تم دون عنف بل إن منظري العهد الناصري كانوا أول من أيد السادات، المصدر السابق، ص 115- 120، كذلك: أنظر د. رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، مصدر سابق، ص 83.

(3) د. فاروق يوسف أحمد: الثورة والتغير السياسي في مصر: مصدر سابق، ص 85 وما بعدها. هذا ويذكر بعض الكتاب الغربين أيضاً أن السادات خلال الفترة 73- 1977 حاول استثمار الشرعية التي اكتسبها في حرب 1973 لتحقيق توجه جديد في سياسة مصر الخارجية والداخلية وهو التوجه الذي دفعه إلى سياسة الصلح مع اسرائيل، أنظر نموذجاً لهذه الرؤية في:

— Raymond, A. hinnebusch, Egyptian politics under sadat, New york, Cambridge university press, 1985, pp. 30—45.

عقب 1967، وأنه عند وضع دستور 1971 وصل إلى مجلس الشعب ومشيخة الأزهر العديد من البرقيات تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد، فأصدر وقتها شيخ الأزهر بيانات بهذا الشأن (يونيو 1971)، وأصدر مجلس الشعب ثم المؤتمر القومي للاتحاد الاشتراكي قراراً بأن تكون الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، ولكن لجنة صياغة الدستور جعلتها «مصدراً رئيسياً» مفترضة وجود مصادر أخرى للتشريع.

وفضلاً عما سبق يلاحظ أيضاً أن السادات تعمّد في بدايات حكمه محاولة كسب تعاطف الاتجاهات الإسلامية، وتقوية بعضها خاصة داخل الجامعة، ويعود ذلك - اضافة للأسباب السابقة - إلى أزمة الشرعية السياسية الخاصة بنظام حكمه، مما دفعه للبحث عن ركيزة جديدة يستند إليها، خاصة وانه لم يكن يمتلك مقومات للشرعية مناظرة لتلك التي عرفها النظام الناصري من قبيل الشخصية الكاريزمية لعبد الناصر، وانجازاته الاقتصادية والاجتماعية التي وسّعت من قاعدة شرعيته جماهيرياً.

2- سياسة الانفتاح الاقتصادي:

ارتبطت سياسة الانفتاح الاقتصادي «بورقة أكتوبر» التي قدّمها السادات في مايو 1974 من الناحية الرسمية والتي لم تقدّم في واقع الأمر تحليلاً تفصيلياً أو محدداً لمفهوم الانفتاح وأبعاده[1].. بل تضمّنت فقط الاشارة إلى الإمكانات المتاحة للاستعانة بالاستثمارات العربية والأجنبية في عملية التنمية[2]، كما أنها لم تطرح باعتبارها سياسة بديلة للسياسة الاقتصادية التي تتبناها مصر منذ الستينات بمكوّناتها المختلفة، بل حرصت الورقة في مجموعها على التأكيد على الاستمرار في تبني منطلقات وأسس تلك السياسة.

(1) السيد زهرة: أحزاب المعارضة وسياسية الانفتاح الاقتصادي في مصر، القاهرة: دار الموقف العربي، 1986، ص 13.

(2) ورقة أكتوبر، مقدمة من الرئيس محمد أنور السادات، القاهرة، الاتحاد الاشتراكي العربي، اللجنة المركزية، 1974، ص 40- 41.

وفي الأشهر التي تلت حرب أكتوبر، حرص الرئيس السادات في خطبه وأحاديثه عند تعرضه لمفهوم الأنفتاح الاقتصادي، أن يؤكد على تلك المنطلقات العامة التي طرحتها الورقة أي التأكيد على أن الأنفتاح لا يتناقض مع الاشتراكية[1]. وعلى ضرورة أن تأتي الاستثمارات العربية والأجنبية في إطار خطة واضحة ذات أولويات محددة، وعلى أن الانفتاح هو انفتاح على «الغرب والشرق على حد سواء».

وباستثناء هذه المبادىء العامة لم تقدم ورقة أكتوبر ولا الرئيس السادات في تصريحاته، تحديداً واضحاً لمفهوم الانفتاح وما يثيره من قضايا، والحقيقة أن كل التعريفات التي قدّمها الرئيس السادات لسياسة الانفتاح الاقتصادي في عامي 1974، 1975 كانت تعريفات عامة وغامضة[2].

ومن وجهة نظر البعض، فإن سياسة الانفتاح الاقتصادي كما طبّقها السادات تعتبر بمثابة انقلاب على المقومات الأساسية للمجتمع[3]. وأنها جزء لا يتجزأ من مفهوم السلام الأميركي - الاسرائيلي[4]، حيث إنها كسياسة أتت مواكبة لعمليات فض الاشتباك الأول والثاني بين القوات المصرية والاسرائيلية على يد هنري كيسنجر وما سمي وقتها بمفاوضات «الكيلو 101»، وهي السياسات التي أدّت فيما بعد إلى مبادرة القدس عام 1977.

---

(1) يراجع على سبيل المثال: حديث الرئيس السادات لجريدة «الأنوار اللبنانية» في 8 يناير 1975، الهيئة العامة للاستعلامات: مجموعة خطب أحاديث الرئيس محمد أنور السادات في الفترة من يناير إلى يونيو 1975، ص 3.

(2) السيد زهرة: مصدر سابق ص 14. هذا وتذكر بعض الدراسات العلمية أن الاطار الدولي الذي أعقب 1973 دفع السادات دفعاً الى انتهاجه لسياسة الانفتاح الاقتصادي، أنظر في تفصيل ذلك: أماني عبد الرحمن صالح: «التطور الديمقراطي في مصر 1970 - 1981» دراسة تحليلية لمتغير القيادة في تجربة مصر الديمقراطية في السبعينات، رسالة ماجستير غير منشورة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1987) ص 487 - 512.

(3) د. عصمت سيف الدولة: دفاع عن الشعب، بيروت: دار الكلمة للنشر، 1980، ص 333-334.

(4) عادل حسين: الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية 1974- 1979، القاهرة. دار المستقبل العربي، 1982، ص 643.

وبالنسبة لكونها انقلاباً على المقومات الأساسية للمجتمع، فإن ذلك يتّضح من الكثرة الملحوظة للتشريعات والقرارات المتعلّقة بتلك السياسة. إذ بعد أن أعلنت الحكومة لأول مرة بيانها أمام مجلس الشعب (21 أبريل 1973) عن «الانفتاح الاقتصادي» انبرت لجنة مشتركة من المجلس يرأسها محمود أبو وافية ومصطفى كامل مراد، ووضعت برنامجاً شاملاً تحوّل إلى قانون وافق عليه مجلس الشعب وأعطاه رقم 43 لسنة 1974 بعنوان «قانون نظام استثمار رأس المال العربي والأجنبي والمناطق الحرة» وحاول عدد من أعضاء المجلس مقاومته دون فائدة[1].

إن القانون السابق، يعد بمثابة البداية الحقيقية لسياسة الانفتاح الاقتصادي التي ساهمت بدورها في صعود حركة الإحياء الإسلامي، ويتطلّب فهم سياسة الانفتاح استعراض مواد القانون المتعلّقة بالمقومات الأساسية للاقتصاد المصري. وبداية، يرى الباحث أن هذا القانون قد أدّى إلى عودة قطاع كبير من الطبقة الرأسمالية إلى مجالات اقتصادية عديدة مثّلت في مجملها إنقلاباً حقيقيّاً على الركائز الأساسية للمجتمع. مثل مجالات التصنيع والتعدين والطاقة والسياحة والنقل، (مادة 1، فقرة 1). واستصلاح الأراضي البور والصحراوية واستزراعها بدون حد، ذلك عن طريق تأجيرها لمدة خمسين عاماً يجوز مدها إلى خمسين أخرى، ومشروعات تنمية الانتاج الحيواني والثروة المائية، (مادة 3، فقرة 21). والإسكان والامتداد العمراني (مادة 3، فقرة 3). وشركات الاستثمار، (مادة 3، فقرة 5). والبنوك التجارية، (مادة 3، فقرة 6).

ثم حرّم القانون تأميم المشروعات التي تقع في نطاقه أو مصادرتها، (المادة 7، فقرة ب). وحرم الحجز على أموالها أو تجميدها أو مصادرتها أو فرض الحراسة عليها عن غير الطريق القضائي، (المادة 7، فقرة 2). واعتبرها شركات قطاع خاص أياً كانت الطبيعة القانونية للأموال الوطنية المساهمة فيها، فلا تسري عليها التشريعات واللوائح والتنظيمات الخاصة بالقطاع العام أو العاملين فيه، (المادة 9). فلا يشترك العمال في مجالس إدارتها، (المادة 10). ولا يشتركون بنسبة محددة

(1) هؤلاء الأعضاء هم: د. محمود القاضي، محمد عبد السلام الزيات، أحمد طه، أبو سيف يوسف.

قانوناً في أرباحها، (المادة 12). ولا يشترط نسبة خاصة من المصريين في مساهمتها، (المادة 12، فقرة 3). ولا تخضع لرقابة التنفيذ، (المادة 13). ولا لتراخيص الاستيراد، (المادة 15). ولا للضرائب عن الأرباح التجارية والصناعية وملحقاتها (ضريبة الدفاع) لمدة خمس سنوات اعتباراً من أول ضريبة مالية لبداية الانتاج، (المادة 16). ولا تخضع أرباحها الموزّعة لضريبة الإيراد العام بحد أقصى 5% من رأس المال، (المادة 17). وتُعفى الفوائد المستحقّة على قروضها من جميع الضرائب والرسوم، (المادة 18). ولا تخضع مباني الإسكان الإداري وفوق المتوسط لأي حد في القيمة التجارية، (المادة 19) ويحوّل رأس المال نفسه بعد خمس سنوات على أقساط، (المادة 21)[1].

بعد صدور هذا القانون توالت التشريعات والقرارات لتحقيق أهداف سياسة الانفتاح واشتركت فيها كل المؤسسات حتى رئاسة الجمهورية. فقد أصدر مجلس الشعب يوم 25 يوليو 1974 القانون رقم 94 لسنة 1974 بتفويض رئيس الجمهورية في إصدار قرارات لها قوة القانون في شؤون الاستيراد والتصدير استثناء من القانون رقم 65 لسنة 1963 الذي كان ينص في مادته الأولى على أن «يكون استيراد السلع من خارج الجمهورية بقصد الإتجار أو التصنيع مقصوراً على شركات وهيئات القطاع العام أو تلك التي يساهم فيها القطاع العام» وكان بذلك أحد أركان التحوّل الاشتراكي.

أما بالنسبة للآثار الاجتماعية الضارّة التي نتجت عن سياسة الانفتاح الاقتصادي فيجملها بعض الاقتصاديين في خمس نتائج هي:

أ - اتساع الفوارق الطبقية.

ب - ظهور الحلول الفردية ومحنة الانتماء، وانهيار هيبة السلطة.

ج - شيوع عبادة المستورد وأزمة الثقة بالنفس.

د - السلوك الطفيلي.

---

(1) د. عصمت سيف الدولة: دفاع عن الشعب - مصدر سابق، ص 235.

هـ - الانحطاط الثقافي[1].

وفي رأي فريق من الباحثين أنه إذا أخذنا الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في الريف المصري خلال الفترة الناصرية كأساس، نجد أنه مقابل تقليص وتصفية نفوذ كبار ملاّك الأراضي (مئة فدان فأكثر)، تحسّنت أوضاع الملاك والحائزين المتوسطين. فزاد نصيبهم من الدخل الزراعي من 25% عام 1950 إلى 33,2% عام 1966 وانخفض عدد الأسر الريفية التي تعيش تحت خط الفقر من 35% عام 1958 إلى 26,8% من إجمالي الأسر في الريف المصري عام 1965، الا أن الدورة قد عادت في الاتجاه العكسي بعد عام 1974، فارتفعت أعداد الأسر التي تعاني من الفقر تحت المستوى المحدد دولياً 43,3%.

وهناك جانب آخر من جوانب الآثار السيّئة لسياسة الانفتاح الاقتصادي، تمثل في استشراء الفساد الأسري لعائلة السادات، وخاصة اخوته، وزوجته[2]. وأدّت هذه السياسة إلى تهيئة المناخ السياسي والاجتماعي لأحداث العنف الجماهيري والتي بدأت مع حادث الفنية العسكرية عام 1974، وأعقبها أحداث 18 و19 يناير عام 1977[3].

تخلص الدراسة مما سبق إلى القول بأن سياسة الانفتاح الاقتصادي بالطريقة التي طبّقت بها، قد أثّرت سلباً على أنساق القيم السائدة في المجتمع المصري خلال الفترة التالية لعام 1974، وأفرزت بالمقابل أنماطاً من السلوك الاجتماعي السلبي.

---

(1) عبد الخالق فاروق: الحراك الاجتماعي ومستقبل الخريطة السياسية في مصر (الحساب) العدد الثاني، مايو 1984 (كتاب غير دوري يصدره عدد من اليساريين المصريين) القاهرة، ص 6.

(2) في تفصيل هذا الجانب أنظر: د. جلال معوض: «الفساد السياسي في الدول النامية» مجلة دراسات عربية، العدد 4، فبراير 1987، (مجلة شهرية تصدر عن دار الطليعة) بيروت: ص 6. كذلك: د. سمير نعيم: «أثر التغيرات البنائية في المجتمع المصري خلال حقبة السبعينات»، مجلة العلوم الاجتماعية، السنة 11، العدد الأول، مارس 1983، ص 129.

(3) أنظر حسين عبد الرازق: مصر في 18 و19 يناير 1977، دراسة وثائقية، القاهرة دار شهدي، 1985، كذلك: أماني قنديل صنع السياسات العامة في مصر (1974/ 1985)، رسالة دكتوراه غير منشورة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة: 1985) ص 494- 499، وترى الباحثة هنا أن أخذ الحكومة بشرط البنك الدولي الخاصة بدعم السلع ورفع الأسعار كانت السبب الرئيسي لأحداث يناير 1977.

ونظراً لكون الحركة الاجتماعية الثورية وفقاً لما استقر عليه القول في الفصل الأول تنشط مراحل نموها حين يتوافر المناخ الاقتصادي الملائم، فإن حركة الإحياء الإسلامي في مصر - باعتبار أنها حركة اجتماعية ثورية - قد نشطت، وازدادت فاعليتها خلال الفترة التالية لصدور القانون رقم 43 لسنة 1974 الذي قنّن سياسة الانفتاح الاقتصادي.

3- سياسة الصلح مع إسرائيل

لعبت سياسة الصلح مع إسرائيل دوراً رئيسياً في اعطاء حركة الاحتجاج الإسلامي في السبعينات مبرراً دينياً قوياً لمعارضة النظام ولمحاولة ضربه، لأنه فرط في واجب ديني وهو واجب تحرير القدس. وأدّت سياسة الصلح مع إسرائيل التي قننتها اتفاقية كامب ديفيد عام 1979 إلى تدهور العلاقة بين النظام السياسي وبين حركة الإحياء الإسلامي على اختلاف تنظيماتها وتحديداً الجماعات الإسلامية بالجامعة والتي شرّعت فور زيارة السادات للقدس عام 1977، ثم توقيعه لاتفاقية كامب ديفيد عام 1979 في احداث اضطرابات وتظاهرات في عدد من الجامعات الرئيسية مثل (القاهرة - عين شمس - أسيوط) نتج عنها سوء العلاقات مع النظام السياسي. وساعد في تصعيدها، الموقف المعادي للسادات من الثورة الإيرانية. فضلاً عن محاولات توظيفه لقضية تطبيق الشريعة الإسلامية لأهدافه السياسية.

ولعلّ أهم الجوانب التي أثر فيها منهج السادات في الصلح مع إسرائيل هو قضية الهوية والانتماء لدى أجيال متتابعة من الشباب المصري، أحدثت لديهم سياسة الصلح مع إسرائيل هزّة عنيفة فيما يؤمنون به من قيم إسلامية ولما تمثّله تلك السياسة من انهيار لبعض ركائز الهوية العربية التي كانت سائدة من قبل. وحدث ما يمكن أن نسميه بأزمة الهوية لدى هذا الجيل، وإن جاء الرد على تلك الأزمة بطريقة عنيفة مضادة ومتزامنة مع دعوة عدد من الكتاب إلى حياد مصر[1].

وبداية، فإن مفهوم الهوية يعد من أكثر المفاهيم استخداماً في علم الاجتماع وهو يعني بالأساس، «الوعي بالانتماء». وبالتالي فتحديد نطاق وحدود وأولويات

---

(1) بدأت تلك الدعوة بمقال توفيق الحكيم: حياد مصر، صحيفة الأهرام، القاهرة، بتاريخ 3/7/ 1978، ص 6.

الانتماء للمواطن داخل وطنه، يرادف مباشرة مفهوم «الهوية القومية». فالهوية القومية بهذا المعنى تكون من لغة واحدة ووطن واحد ومنظومة من التجارب والخبرات التاريخية للجماعة[1].

وفضلاً عما سبق، يلاحظ أيضاً نمو الشعور لدى الفئات الشعبية بالاغتراب عن النظام السياسي نتيجة انهيار التضامن التقليدي تحت ضغط التحضر والتحديث المشوه، وارتباط ذلك بأزمة الهوية كأحد أنواع الأزمات السياسية والاجتماعية التي لم تكوّن بعد روح المجتمع الواحد. وقد تحدث أزمة الهوية في المجتمعات القديمة أيضاً (مصر كنموذج لها)، ويتمثّل ذلك في حدوث صراع سياسي واجتماعي بين «الهوية القومية» التي استقرّت وتأصّلت في نسق القيم السائدة للأمة وبين «الهوية الوطنية» المرتبطة بإحدى الجماعات أو أحد الأقاليم، وذلك إذا ما تمّت تقوية الأخيرة بدرجة تجعلها تقف موقف الند من الأولى أو تتفوق عليها[2].

هذا ويلاحظ أن الفترة التالية لعام 1977 وحتى عام 1980 في مصر قد شهدت بعض الخلل في المكونات الأساسية للهوية العربية والإسلامية. وكانت القطاعات الشعبية على اختلافها (فلاحون وعمال وموظفون صغار) أكثر القطاعات عرضة لما روّجت له أجهزة الإعلام الرسمية بفشل البديل العربي في حل معضلات الواقع المصري سياسياً واقتصادياً، وبأهمية البديلين الأميركي والإسرائيلي داخل النسيج الاجتماعي المصري الأمر الذي يعني ضرب أحد المكوّنات والركائز الأساسية للهوية العربية والإسلامية في مصر، وهي ركيزة التمايز والصدام مع الوجود الصهيوني. وتم هذا جميعه من خلال عمليات الغزو السياحي والثقافي المنظم فتمت العديد من اللقاءات والمؤتمرات السياسية والثقافية[3].

وفي مايو 1980 تم توقيع الاتفاقية الثقافية وأنشىء المركز الأكاديمي الإسرائيلي

---

(1) د. فاروق يوسف: السلام وأزمة الهوية في مصر، مكتبة عين شمس، القاهرة 1984، ص 5-7.

(2) المصدر السابق، ص 6.

(3) جدير بالذكر أنه في عام 1981 كان عدد السائحين الإسرائيليين في مصر 35,4 ألف سائح أمضوا 203 ألف ليلة سياحية، وفي سنة 1982 كان العدد 31,6 ألفاً وكانت الليالي السياحية=

عام 1982 والذي اتجه إلى محاولة زعزعة الهوية القومية في مصر من أساسها من خلال شبكة علاقاته واتصالاته بالمؤسسات والهيئات العلمية والإعلامية والشعبية المصرية. ومن خلال أبحاثه الهامة في الأصول العرفية للمجتمع المصري، وفي كيفية تفتيت مصر طائفياً، وفي الوحدة الثقافية - والعقائدية بين اليهودية والإسلام، وفي الشعر العربي الحديث وقضايا التعليم الزراعي والميكنة الزراعية واستصلاح الأراضي، وفي توزيع الدخل وحياة البدو والبربر وكيفية السيطرة عليها في تأثير السلام على العقل العربي، وغيرها من الأبحاث المهمّة المتّصلة بشكل مباشر أو غير مباشر بضرب أصول الهوية العربية في مصر بعد تحليلها ورصدها تاريخياً[2].

ورغم ما حدث من محاولات لضرب الهوية العربية لمصر نتيجة لسياسة الصلح مع إسرائيل، فإن بعض الدراسات الميدانية أثبتت أن تلك المحاولات لم تنل من التوجيهات الأساسية لدى المثقفين المصريين في نطاق عدائهم لإسرائيل[3]. ففي إحدى الدراسات الميدانية بعد «التطبيع» عندما سئل المبحوثون (عددهم 200 مبحوث) عما إذا كانوا يعتقدون أن المصريين والاسرائيليين يستطيعون التعايش بشكل عادي في المستقبل القريب أو في المستقبل البعيد، أو لن يستطيعون ذلك، جاءت الاجابة كما يلي: 70% أجابوا بأنه لن يحدث تعايش في المستقبل القريب، و60% رأوا أنه لن يحدث تقارب في المستقبل البعيد، و 75,5% من

= 224 ألفاً، وفي الأشهر الستة الأولى في عام 1983 كان العدد 16 ألفاً وكانت الليالي السياحية 106 آلاف والانخفاض الملحوظ تم بسبب أحداث لبنان وطبيعة المقاومة الشعبية المصرية لعملية التطبيع اقتصادياً وثقافياً وسياحياً، المصدر: مجلة الأهرام الاقتصادي، في 1984/1/30 نقلاً عن نشرة وزارة السياحة المصرية.

(1) راجع النشرة الانجليزية للمركز وعنوانها Bulltion وهي تحتوي على ملخصات وافية لهذه الأبحاث ابتداء من 1982- 1985 وذلك في د. رفعت سيد أحمد: علماء وجواسيس، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1990، الملحق الوثائقي للكتاب.

(2) . سلوى العامري: «تصورات المثقفين المصريين لخصائص بعض الجماعات القومية - واتجاهاتهم نحو هذه الجماعات»، رسالة دكتوراه غير منشورة، (كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1985) وتلك النتيجة وردت في الجزء الميداني الخاص بتصورات المثقفين المصريين تجاه إسرائيل في زمن التطبيع ص 241- 276.

المبحوثين رأوا أن اسرائيل غير قادرة على بناء علاقات طبيعية تقبل في اطارها التعايش مع الشعوب الغربية بما فيها الفلسطينيون، و78,5% من عينة المبحوثين رأت أن اسرائيل وأميركا شيء واحد في مجال عدائهم للعرب[1].

ومن الواضح بشأن سياسة الصلح مع اسرائيل، أنها فشلت رغم الفوائد العديدة التي عادت على اسرائيل إثر توقيعها والتي تضمنتها نصوص اتفاقيات كامب ديفيد وذكرها العديد ممن شارك في تلك الاتفاقات أو راقبها ثم قام بتحليلها[2]. رغم ذلك، فإن هذه السياسة قد فشلت في أن تحول القطاعات الرئيسية من المجتمع المصري عن المفاهيم الثابتة المعادية لاسرائيل والتي تمثّل مكوناً أساسياً من مكونات الهوية للمجتمع، وكانت حركة الإحياء الإسلامي هي أكثر تلك القطاعات ثباتاً في العداء لسياسة الصلح مع اسرائيل.

إن ما يودّ الباحث التركيز عليه هنا هو أن هذه السياسات بشأن قضية فلسطين وما تبعها من أزمة أصابت الهوية العربية والإسلامية لدى الشعب المصري، قد ساهمت في دفع حركة الإحياء الإسلامي خطوات إلى الأمام من منطلق أن القضية الفلسطينية هي محور تفاعلات الحركات الإسلامية المعاصرة، وأنها تمثّل بالنسبة للإحياء الإسلامي الجوهر السياسي والفكري الذي تلتفّ حوله تنظيمات حركة الإحياء الإسلامي على اختلافها. من هنا كان من الطبيعي أن يكون من بين مبررات خالد الاسلامبولي في قتل السادات أنه «تصالح مع اليهود»[3]. وأن تعلق لافتات كتبت بالدم على الأقفاص الحديدية المودع بداخلها المتهمون وعلى جدران

---

(1) المصدر السابق، ص 260- 270.

(2) أنظر في تفاصيل ما حدث في كامب ديفيد من وقائع تؤكد تلك المزايا: أيتان هابر وآخرون: حدث في كامب ديفيد: المفاوضة على الطريقة الساداتية، ترجمة وتوثيق إبراهيم منصور (كتاب الأهالي رقم 10- يوليو 1986)، يصدر عن جريدة الأهالي - القاهرة.
- محمد إبراهيم كامل: السلام الضائع في كامب ديفيد، طبعة 2 كتاب الأهالي رقم 12، يناير 1987- القاهرة.
- إسماعيل فهمي: التفاوض من أجل السلام في الشرق الأوسط، طبعة (1) القاهرة: مكتبة مدبولي، 1985.

(3) رفعت سيد أحمد: لماذا قتلوا السادات، دراسة ووثائق في الفكر السياسي، القاهرة، التوني للطباعة والنشر، 1986، ص 31- 45.

المحكمة أثناء محاكمتهم عام 1982، وأن تكون أبرزها ما احتوته هذه اللافتات هو المطالبة بعودة القدس فضلاً عن الشعارات السياسية المؤيدة لمطالبهم[1].

ثانياً: مناهج تفسير حركات الاحتجاج الإسلامي في مصر السبعينات

اختلفت تفسيرات القوى السياسية في مصر لتفسير العوامل المؤدية إلى حركات الإحياء الإسلامي في السبعينات لاختلاف المنابع الفكرية والأطر المعرفية التي تنطلق منها. وبوجه عام يمكن محورت هذه الرؤى حول الآتي: (1) رؤية النظام السياسي. (2) رؤية الاتجاه العلماني. (3) رؤية الاتجاه الإسلامي الأصولي.

وبتفصيل ذلك يتضح ما يلي:

1- رؤية النظام السياسي

كان للنظام السياسي للرئيس السادات رؤية خاصة بتفسير العوامل المؤدية إلى ظهور حركة الإحياء الإسلامي في مصر منذ بداية السبعينات، فعند الإجابة عن تساؤل خاص بتفسيره لتعدد ظهور التنظيمات الدينية السرية، وهل هناك محركون خارجيون. فسّر السادات ظهور الجماعات الإسلامية على اعتبار أنها نوع من الشعوذة الدينية بالإضافة إلى قدر من الإثارة الدينية تولاه بعض أئمة المساجد. ولقد كان هذا التفسير منصباً على فترة ظهور التنظيم الذي قاده صالح سرية وسمي بتنظيم الفنية العسكرية عام 1974.

ولقد فسّر السادات ظهور جماعة شكري مصطفى، بأنها جماعة متطرفة ومتعصبة وأنه دائماً ما يوجد في كل مجتمع متعصبون. وفي إجابة له على أحد التساؤلات المرتبطة بهذه القضية قال السادات «إن النوع الجديد من الإخوان المسلمين يطلق عليهم اسم المنظمات الإسلامية وهذه المنظمات تتسم بالتعصب الشديد»[2]. والسادات كان يرى دائماً أن الفهم الصحيح للدين كفيل بأن يقضي

---

(1) من بين هذه اللافتات، لافتة كتب عليها (واقدساه) وأخرى كتب عليها (إن الأقصى قد نادانا من سيعيد القدس سوانا) وثالثة كتب عليها (خيبر خيبر يا يهود، جند محمد سوف يعود).

(2) رباب الحسيني: استراتيجية السادات في مواجهة الاخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، مجلة الموقف العربي، العدد 86، السنة 11، يونيو 1987 (مجلة شهرية تصدر عن دار الموقف العربي) القاهرة: ص 86.

على هذا التعصب والتطرف الذي تزكّيه قوى معارضة[1].

ومن وجهة نظر فريق من الباحثين أن الطابع التوظيفي للدين يمثل خاصية أساسية غلبت على مجمل الخطاب السياسي للسادات، في محاولة منه لاستثمار مشاعر الناس الدينية لتحقيق أغراض سياسية[2]. وكانت أكثر مقولاته رواجاً في السبعينات مقولة: إن مصر هي (دولة العلم والإيمان)، وهي المقولة التي حاول أن يفسر بها دعوة المواطنين إلى الدين.

وظلّت تلك الرؤية المتضاربة وغير المستوعبة لحقيقة صعود حركة الإحياء الإسلامي في مصر خلال الفترة 1970– 1981، تميز السادات. وكان منطقياً أن يواكبها وقوع أحداث عنف سياسي وطائفي في الشهور الأخيرة من عهد السادات وصلت إلى مقتل وإصابة 39 شخصاً في الزاوية الحمراء، وتفجير كنيسة في 8/4/ 1981، الذي نتج عنه وفاة ثلاثة مواطنين وإصابة 59 مواطناً، وغيرها من الأحداث الدامية التي سبقت اغتيال السادات بفترة وجيزة[3].

2– رؤية الاتجاه العلماني

الرؤية الثانية للعوامل المؤدية للإحياء الإسلامي في مصر خلال حقبة السبعينات

(1) موسى صبري: السادات: الحقيقة والأسطورة، القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1985، ويسرد الكاتب هنا بالإضافة إلى دعوة السادات إلى الفهم الصحيح للدين عددا من الروايات تثبت أن المعارضة لم تكن تمكنه من ذلك لأنها كانت تشجع التطرف الديني، ص 133، 140.

(2) د. عبد العليم محمد: «الخطاب الساداتي: دراسة في بعض المفاهيم الأساسية» مجلة المنار، السنة الأولى، العدد 12، ديسمبر 1985، ص 10– 20 وجدير بالذكر أننا نقصد بالخطاب السياسي كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض نية التأثير على السامع أو القارىء، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات، والمصطلح تاريخياً يعد مقولة من مقولات علم المنطق وتعني التعبير عن فكر متدرج بواسطة قضايا مترابطة، أنظر: د. محمد حافظ دياب: سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا، القاهرة: دار الثقافة الجديدة 1987، ص 7.

(3) في تفصيل ذلك الجانب أنظر من وجهة نظر مسيحية: د. سميره بحر: الأقباط في الحياة السياسية المصرية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1985، ص 178– 190، كذلك من وجهة نظر إسلامية فيما حدث: د. محمد مورو: ملف الكنيسة المصرية، القاهرة: كتاب المختار الإسلامي، 1986، ص 10– 15.

تأتي من قبل تيارات ما يسمى بالاتجاه العلماني والذي ينطوي تحت لوائه التيار الماركسي وأصحاب الفكر القومي والفكر الليبرالي. ولقد عرضنا نماذج من تفسيراتهم في مواضع مختلفة، وما نقدمه هنا هو من سبيل التخصيص على المجتمع المصري ومن قبيل استجلاء مواقف هذا الاتجاه لحركة الإحياء الإسلامي.

أ - **وجهة النظر الماركسية:** بداية، يرى أصحاب الاتجاه الماركسي أن موقفهم من التيارات الدينية المنتشرة في مصر والعالم الثالث والداعية إلى تغيير جذري في مجتمعاتهم، أن تلك التيارات جاءت نتيجة للأزمات الاقتصادية وأنها مطالبة بوضع برنامج واضح.

وبالنسبة لرأيهم في قيام حزب إسلامي يرون «ليس هناك جدال في أن حرمان الاتجاهات الدينية من حق تكوين أحزابها المستقلّة انتهاك لحقوق الإنسان، فإن كان التعصب الديني أو الطائفي مرفوضاً ومنافياً للدين الصحيح فكل الدول التي تأخذ بالنظام الحزبي شرقاً وغرباً تبيح قيام أحزاب على أساس ديني ومن غير المقبول أن تصادر الحكومة حق المواطنين في الالتزام بعقيدتهم الدينية ديناً ودنيا بحجة عدم إقحام الدين في السياسة في الوقت الذي تسخّر فيه سلاح الدين لخدمة سياستها المرفوضة من الجماهير[1].

إن المعنى المستقى من الرأي السابق يرى أن ما ينقص الإسلاميين فقط هو البرنامج. ويرى أن لهم مواقف جيدة ضد كامب ديفيد وضد التفريط في القدس وهو ما لم يقله الأخرون من الاتجاه الماركسي. أما عن أسباب انتشار حركة الإحياء الإسلامي في السبعينات فلا يترددون في موضع آخر إلى أن يرجعوها إلى عوامل اقتصادية وسياسية بحتة[2].

ب - **وجهة النظر الليبرالية:** هناك وجهة نظر أخرى يقدمها فريق من الكتاب الليبراليين حين يرى أحدهم في سياق حديثه عن التطرف السياسي الديني في مصر أن هذا التطرف الذي يعني لدينا حركة الإحياء الإسلامي المعاصرة يعد مشكلة

---

(1) نص حوار أحمد نبيل الهلالي في صحيفة الأهالي، العدد 101 بتاريخ 83/6/24 ص 6.

(2) المصدر السابق، ص 6.

سياسية شديدة التخلّف والغموض، تطرح من خلال موقف ديني شديد القبول والوضوح، وعليه فهي مشكلة أسبابها اقتصادية – ودينية وتشريعية. ويتبنى الكاتب، كما يقول، وجهة نظر أن المشكلة ذات طبيعة سياسية، وأن الأسباب السابقة مجرّد تنويعات على نغم أساسي في معزوفة ذات طابع سياسي شديد الوضوح والتمييز.

ويتفق على المعنى ذاته فريق آخر من الكتاب الليبراليين في مصر. ففي رأي آخر، يفصح صاحبه عن رؤيته وتخوفه من الحكومة التي يخشاها. فيرى أن الحكومة أو الدولة التي نخشاها ونرفضها ليست تلك التي يتولاها رجال مدنيون يحكمون بما أنزل الله وقرره رسوله، وإنما تلك التي يسيطر عليها رجال الدين أو علماؤهم أياً كان وضعهم لأن الحكم سياسة تحتمل الخطأ والصواب، ولأن الحكام من رجال الدين أو من فقهائه سوف يدعون لأنفسهم آجلاً أو عاجلاً الحق المطلق في تفسير أحكام الدين والدنيا. وقد اقتضت حكمة الخالق أن تظل السلطة بيد المسلمين وممارستهم لها طوال أربعة عشر قرناً ذات طابع مدني يتولاها رجال مدنيون. فلم يحدث في صدر الإسلام أو بعده أن تولى رجال الدين أو فقهاؤه الحكم أو مارسوه عملاً ربما باستثناء سيدنا محمد[1].

وفي سبيل تشخيصه للعوامل المؤدية إلى ظاهرة الجماعات الإسلامية يقول وحيد رأفت: «في داخل سجون وزنازين الدكتاتورية الناصرية نشأت جماعات الإرهاب الديني بعد تعرّضها لصنوف التعذيب والانتهاكات الفجة لآدمية الإنسان»[2].

ج – وجهة نظر بعض القوميين: يرى بعض القوميين في سياق تفسيرهم للعوامل المؤدية لظهور حركة الإحياء الإسلامي في مصر خلال السبعينات أن هناك

(1) تفصيل ذلك في سلسلة المقالات التي نشرت للدكتور وحيد رأفت بصحيفة الوفد عن (الموقف من التيار الديني في مصر) بتاريخ 1986/6/5، 1986/6/19، كذلك على ذات المعنى أنظر: سلسلة مقالات خالد محمد خالد في الصحيفة نفسها بتاريخ 1986/7/31، 1986/8/7 انظر: سلسلة.

(2) د. وحيد رأفت: صحيفة الوفد بتاريخ 1986/6/5.

ثلاثة عوامل أدت إلى حركة الإحياء الإسلامي ودفعت بشباب تلك الحركة إلى التطرف. هذه العوامل هي: الفجوة بين الأمل والواقع الذي لازم شباب السبعينات من الاتجاه الإسلامي؛ والغياب الكامل للعدالة التوزيعية والحرمان النسبي الذي أصاب القطاعات الدنيا من الشعب المصري[1].

إن المراقب المتعمّق للساحة المصرية يمكنه – وفقاً للرؤية السابقة – أن يفسر ظاهرة ما يسمى بالتطرف الديني في ضوء الأسباب الثلاثة السابقة. فلم تشهد مصر منذ الأربعينات مثلما شهدت خلال عقد السبعينات من اتساع لهذه الظاهرة بكل ما تنطوي عليه من عنف ومواجهات مسلحة واغتيالات ضد النظام السياسي. وساعد في ظهور حركة الإحياء الإسلامي أيضاً انكسار المد القومي العربي وانحسار الثورة العربية بعد هزيمة 1967، والانفتاح – الاقتصادي واستخدام السادات للجماعات الإسلامية في محاربة قوى اليسار في الجامعات[2].

وعلى الأطر المعرفية نفسها في تفسير حركة الأحياء الإسلامي في السبعينات تتجه أغلب الكتابات ذات التوجه القومي. فهي لديهم جاءت على حساب غيرها من الجماعات الفكرية وبخاصة في الجامعات والمعاهد العليا، وأن معظم أعضاء هذه الحركة من الشباب الذين ينحدرون من شرائح الطبقة الوسطى. ومعظمهم يشعرون بأن الواقع يواجههم كقوة محبطة لهم وهم يعيشون صدمة الواقع المتغير باستمرار[3] وهو العامل المهم في بروز الحركات الاجتماعية الثورية، والتي تتضمن أسباب قيامها صدمة الواقع المتغير كما سبق وأشرنا في الفصل الأول. ولكن ما يعيب هذه الاتجاهات هو النظر إلى الحركة الإسلامية من خارج أطرها المعرفية الثابتة، وعليه أتت في أغلبها قاصرة مع التسليم بوجاهة بعض العوامل التي ساقتها وإن كانت ستظل دائماً عوامل مساعدة وجانبية لأنها تنظر إلى القضية من خارج إطارها.

---

(1) د. سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص 23 - 26.

(2) أحمد ثابت: الناصريون والسلفيون: حدود التقارب والصدام، مجلة اليقظة العربية، السنة 3، عدد 3، مارس 1987، ص 89- 892.

(3) د. إبراهيم عيد: جذور التطرف الديني تاريخياً واجتماعياً ونفسياً، صحيفة صوت العرب بتاريخ 1986/6/21 ص 8.

3- رؤية الاتجاه الإسلامي الأصولي

وعلى النقيض من الرؤى السابقة يقدم الاتجاه الإسلامي الأصولي (أي الاتجاه الذي يقول بالعنف والجهاد وسيلة لتحقيق دولة الإسلام) رؤيته لأسباب الصحوة الإسلامية المعاصرة، أو ما تعارف عليه باسم الإحياء الإسلامي. فمن واقع مقابلة مع أحد القيادات الفكرية لهذا الاتجاه[1] يرى أن «ما يسمى بالصحوة الإسلامية حالياً ما هو إلا حلقة في التطور الطبيعي للتاريخ (أي لصراع الحق والباطل). وأن المجتمعات في الوطن الإسلامي تعود إلى الأوضاع الطبيعية، وأن الذي يحتاج إلى تفسير حقيقة، هو الكبوة العلمانية في القرنين الماضيين وليس «الصحوة الإسلامية». إننا لا نحتاج تفسيراً لحقيقة أن الإنسان يأكل وينام لأن هذا شيء طبيعي، لكننا نحتاج تفسيراً لسلوك إنسان شاذ لا يأكل ولا ينام وبالمثل، فالإسلام هو الأصل وهو الطبيعي والعلمانية هي الشذوذ الذي يحتاج إلى تفسير»[2].

إن للصحوة الإسلامية جانباً آخر خارج الوطن الإسلامي، كما يقول أسامة حميد، ذلك أن إحساس الشعوب غير المسلمة فيما يسمى بالعالم الثالث، بأنها شعوب تابعة ومظلومة لهو مقدمة في اتجاه الإسلام (تماماً كما حدث عند الفتوح الأولى) وفي الوقت الحاضر تفاقمت تبعيتها وأزماتها وازداد الظلم ولذلك فإن استمرار الانتفاضات الشعبية في العالم (حتى ولو كانت شيوعية مثل نيكاراجوا) هو عمل في صالح الإسلام لأنه مؤشر على استمرار إحساس الشعوب بالظلم. ثم يختم أسامة حميد رأيه مؤكداً على أن التفسير السابق قد يكون كافياً لتقديمه لشخص علماني، ولكنه كمسلم يعتقد اعتقاداً جازماً بأن جميع الحوادث التاريخية صغيرها وكبيرها ـ فوق أنها تسير وفق سنن فهي تتم بقدر الله وحكمته وبالتالي فإن المسلم عندما يتعامل مع التاريخ فهو لا يتعامل معه بمنطق التعامل المجرد مع

(1) من واقع مقابلة شخصية للباحث مع السيد أسامة حميد أحد القيادات الفكرية لتنظيم الجهاد، سبقت الاشارة إلى هذه المقابلة.

(2) المصدر السابق.

قوانين صماء وإنما يتعامل بمنطق الاتصال بالسماء والإيمان بالغيب وهذا هو سبب انتصار الإسلام وخلوده أبداً[1].

* * *

وفي ختام هذا الفصل يمكن الانتهاء إلى أن استمرار الصدام بين النظام السياسي وقوى حركة الاحياء الإسلامي في مصر خلال السبعينيات مثّل تراكماً سياسياً يضاف إلى عدد من العوامل لتكون مجتمعة العوامل الحقيقية لظهور حركة الإحياء الإسلامي. وهذه العوامل هي:

أ - هزيمة يونيو 1967 وآثارها النفسية والاجتماعية المؤثّرة[2].

ب - سياسات الانفتاح الاقتصادي وما صاحبها من تغيرات بنائية على أنساق القيم داخل المجتمع المصري.

ج - سياسات المصالحة مع إسرائيل وما أفرزته من أزمات في الهوية والولاء لدى قطاعات واسعة من الشباب المصري، ويدخل شباب حركة الإحياء الإسلامي ضمنهم.

د - تغرب القيادة السياسية الحاكمة (أنور السادات ومن حوله) وانبهارها المفرط بكل ما هو غربي.

هـ - انكسار كافة مشاريع التنمية ومشاريع الوحدة العربية والمد القومي إجمالاً وإحلال الحرب الباردة بين الأقطار العربية محل مفهوم الوحدة، وإثبات ذلك يتضح من فشل النظام السياسي الناصري في حرب 1967، وفي تحقيق الوحدة العربية بعدها حتى مع الأقطار المجاورة هي نفس السياسات التي وضحت في عهد الرئيس السادات، بالإضافة لزيادة معدلات الديون

---

(1) المصدر السابق.

(2) تؤكد إحدى الدراسات العلمية أن نسبة المصابين من الجنود في هذه الحرب الذين تحولوا إلى العلاج النفسي كانت 14,8% وكانت أمراضهم هستيريا - قلق - اكتئاب - هوس وغيرها: انظر د. عمر شاهين: بعض مؤشرات للتغيرات النفسية والاجتماعية في المجتمع المصري بعد حرب اكتوبر 73، بحث مقدم إلى الندوة الدولية لحرب أكتوبر، القاهرة، 1975.

الخارجية على مصر أبان حكم الرئيس السادات (1970– 1981)، وفشل مشروعات التنمية المستقلة في عهده وبدئه لسياسة العداء مع الدول العربية المجاورة مثل ليبيا.

و - والسبب الأساسي من وجهة نظرنا هو أن حركة الإحياء الإسلامي المعاصرة في العالم الإسلامي (ومصر على وجه الخصوص) يمكن تلمّس أسبابها ودوافعها في الإسلام ذاته كدين وكمنهج شامل للحياة وسط عالم معاصر تتقاسمه أيديولوجيتان من صنع البشر (الماركسية والرأسمالية) حيث الإسلام تكمن بداخله عوامل إحيائية متجدّدة وهي لم تمت على الإطلاق وعليه هي لم تبعث، أن ما حدث في مصر في السبعينات يمثّل نوعاً من الاحتجاج السياسي والاجتماعي الطبيعي آخذاً من الإسلام آداته ووسيلته باعتبارها آداته التاريخية المألوفة، تلك هي حقيقة القضية وجوهرها، وهي حقيقة صبغت السبعينات بظلالها العنيفة التي لا تزال قائمة ومستمرة حتى يومنا هذا.

الفصل الثالث

(الأطر الفكرية للحركات الإسلامية في مصر/ السبعينات)

كانت الحركة الإسلامية في مصر تاريخياً في طليعة القوى الاجتماعية والسياسية التي قادت معارك الوطن على الصعيدين الفكري والسياسي. ولأن النضال السياسي لا يستقيم دون امتلاك رؤية فكرية واضحة، لذا، كانت هذه الحركة وخاصة في فترات التحول الكبرى، تسعى جاهدة لامتلاك رؤية سياسية وفكرية واضحة تجاه قضايا الواقع وهموم المستقبل.

* ونظراً لتعدد الحركات الإسلامية في مصر خلال حقبة السبعينات وتعدد رؤاها الفكرية بالمقابل، لذا رأينا الاقتصار على أبرز هذه الحركات وأكثرها فاعلية في المحيط الإسلامي، فاخترنا (جماعة الإخوان المسلمين) وجماعة أو (جماعات بمعنى أدق) الجهاد الإسلامي[1]. ورأينا أن نبلور مكوّنات رؤيتها وإطارها الفكري في محاور محدّدة مع التوسّع قليلاً بشأن «جماعة الجهاد الإسلامي» خاصة في أطروحاتها الجديدة، نظراً لأنها جماعة سياسية، أثبتت فاعلية واضحة في المجتمع المصري، رغم اختلافنا السياسي مع هذه الفاعلية ومع عملية تقييمها.

---

(1) عرفت مصر العديد من التنظيمات والجماعات الإسلامية الأخرى ولكنها كانت أقل فاعلية من «الجهاد» و «الإخوان»، مثل جماعة «التكفير والهجرة» - جماعة المنعزلة شعورياً - جماعة جند الله - جماعة شباب محمد - التيار القطبي - التيار السلفي - الجماعة الإسلامية فرع الوجه القبلي - تنظيم طه السماوي وغيرها من التنظيمات أنظر تفصيل دورها وأفكارها في د. رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران - مصدر سابق، ص 100 وما بعدها.

* إن الواقع المصري في التسعينات، يعدّ في تقديرنا امتداداً عضويّاً للواقع المصري في السبعينات والثمانينات، ومن ثم فإن أهمية دراسة وتقييم وفهم القوى الفاعلة في ذلك الواقع - واقع السبعينات - سوف يساهم جدياً في فهم ومن ثم تغيير واقع التسعينيات.

* فماذا عن أبرز القوى الإسلامية في مصر السبعينات، وماذا عن أطرها الفكرية؟

أولاً: جماعة الإخوان المسلمين ومكونات إطارها الفكري

يجمع المراقبون على أن الإسلام يلعب دوراً نشطاً في الحياة السياسية بالمنطقة العربية منذ قدوم عبد الناصر للسلطة في مصر عام 1954 م، وأن الاهتمام أخذ يتزايد مع حقبة السبعينات وصار صراعاً بين توجهات تحديثية وأخرى سلفية، وتبدى ذلك في دستور 1971 م الذي نص على أن تكون الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع[1]. ولكن مع انتهاء حرب أكتوبر 1973 م، وتحديداً في أبريل 1974 م، بدأت أولى الصدامات العنيفة بين النظام السياسي وإحدى قوى التيار الإسلامي الأصولي، والتي تقول بالعنف والجهاد أداة وحيدة لتحقيق الدولة الإسلامية القادمة - كما سنرى -.

وبالنسبة للإخوان المسلمين فإنهم يعِدون التنظيم الأم الذي خرجت من تحت عباءته كافة القوى والتنظيمات الإسلامية أواخر الستينات، وأوائل السبعينات، وسوف نعالج في هذه الجزئية مكوّنات رؤية الإخوان الفكرية من خلال النقاط التالية:

1- رؤية الإخوان خلال السبعينيات لقضية الصراع مع إسرائيل

2- رؤية الإخوان للعلاقات مع أميركا.

---

(1) R.S. Hamphreys, «Islam and Political volus in saudi Arabia, Egypt, and syria» The Middle East journal 1979, vol, 1, No. 33.

3 - رؤية الإخوان للفوارق بينهم وبين الجماعات الإسلامية الأخرى.

4 - رؤية الإخوان للعلاقة بين الدين والدولة والموقف من السادات.

ويود الباحث قبل الخوض في تلك النقاط أن يؤكد على أن جماعة الإخوان المسلمين نشأت تاريخياً عام 1928 م في الإسماعيلية، وتلازم مع نشأتها عدد من التنظيمات والجمعيات الإسلامية الصغيرة والتي أحصاها أحد الباحثين فوصلت 135 جمعية إسلامية[3]. وكان من أبرز تلك الجمعيات جمعية الشبان المسلمين التي نشأت عام 1927 م والتي ضمّت وفقاً لوصف حسن البنا نفسه «الغيورين على الدين من ذوي العلم والوجاهة والمنزلة ليمارسوا من خلالها الوعظ والارشاد»[2]. ولقد لعبت هذه الجمعية رغم توجّهها الارشادي، دوراً سياسياً من قبيل مساندة الحركة الوطنية في مقاومة الاحتلال البريطاني، بعد هذه الجمعية أنشئت جماعة الإخوان المسلمين عام 1928 م، وقبلهم أنشئت جمعية للأمهات المسلمات عام 1926 م.

ولقد استطاعت جماعة الإخوان المسلمين وفي فترة قياسية أن تتجاوز في حركتها الجمعيات الإسلامية المنافسة لها، وأن تمتلك زيادة العمل السياسي الإسلامي مع منتصف الثلاثينات، واستطاعت أن تجذب إليها أعضاء من الجمعيات الإسلامية الأخرى مثل «الجمعية الشرعية وأنصار السنة المحمدية، والشبان المسلمين والحزب الوطني». وحدّد حسن البنا منهج جماعته بقوله إن جماعة الإخوان المسلمين «دعوة سلفية لأنهم يدعون إلى العودة للإسلام في معينه الصافي وطريقة سنية لأنهم يحملون أنفسهم على العمل بالسنّة المطهرة، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية لأنهم يطالبون باصلاح الحكم، وجماعة رياضية ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية وفكرية اجتماعية»[1]، ولقد ميّز هذا المنهج المتعدد في مراميه

---

(1) محمد حافظ دياب: سيد قطب الخطاب والايديولوجيا، مصدر سابق ص 72.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3) حسن البنا: رسالة المؤتمر الخامس: في مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مصدر سابق، ص 154- 155.

وغاياته، الأداء السياسي للإخوان، ودفعهم دائماً إلى خلق التلازم المستمر لعلاقة الدين بالسياسة وبقضايا المجتمع المصري المختلفة منذ الثلاثينات وحتى اليوم[1].

1- رؤية الإخوان للصراع مع إسرائيل خلال السبعينيات:

يلاحظ الباحث أن موقف الإخوان المسلمين من القضية الفلسطينية بتطوراتها المتلاحقة خاصة في النصف الثاني من السبعينات جاء رافضاً لكل تقارب مع إسرائيل على اعتبار أن الصراع معها صراع ديني ولقد حظت (مجلة الدعوة) لسان حال الإخوان المسلمين، بعد إعادة إصدارها، بأشكال مختلفة لابراز هذا الرفض. ولكن مع وجود هذا الرفض يلاحظ الباحث أيضاً موقفاً متناقضاً لمرشد الإخوان نشرته مجلة المختار الإسلامي[2] نقلاً عن مجلة (العالم) ومجلة «الحوادث» الصادرة في لندن حيث يقول التلمساني في حواره «إنني لا أرفض التفاوض مع إسرائيل على أساس رد الحقوق إلى أصحابها كان يكفيني هذا الحديث. ما معنى رد الحقوق إلى أصحابها؟ أن تعود فلسطين إلى أصحابها، إن الرسول (ﷺ) شرع لنا التفاوض، فتفاوض مع اليهود عندما دخل المدينة، وتفاوض مع المشركين في المدينة وفي كل هذه المسائل لم يجد هناك حرجاً شرعياً يمنع التفاوض في مثل هذه المسائل»[3].

هذه الموافقة الضمنية على التفاوض مع اليهود لا تعني من وجهة نظر الباحث،

---

(1) انظر في تفصيل ذلك: ريتشارد ميتشل: الإخوان المسلمون - مترجم، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1977 م وأيضاً د. زكريا سليمان بيومي الإخوان والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المعاصرة 1928- 1948، القاهرة: مكتبة وهبه، 1978.

(2) مجلة المختار الإسلامي: «حوار مع الأستاذ عمر التلمساني، العدد رقم 43 يونيو 1986، (جدير بالذكر أن مجلتي المختار الإسلامي، والاعتصام قد عبرتا بدرجات مختلفة عن التصور الأول نفسه للإخوان وهو التصور الرافض للصلح مع إسرائيل وتعد كلتا المجلتين من أقرب المجلات الإسلامية تعبيراً عن جماعة الإخوان - بعد الدعوة بالطبع - بالرغم من أنهما لا يصدران بصورة كاملة عن جماعة الإخوان مع ملاحظة أن «المختار الإسلامي» ظلت أقرب إلى الفكر القطبي داخل حركة الإخوان وخصصت في نهاية السبعينات افتتاحية شهرية ثابتة لتفسيرات سيد قطب للقرآن الكريم.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

موافقة الإخوان المسلمين - أو مرشدهم - على اتفاقات كامب ديفيد، فالموافقة على التفاوض شيء والموافقة على الاتفاقية الناتجة عن التفاوض كما قام به السادات شيء آخر مختلف، وهو الأمر الذي حدث بالفعل فيما بعد حين رفض الإخوان الاتفاقية بالرغم من موافقة المرشد العام لهم على مبدأ التفاوض مع اليهود. وهذا التناقض في المواقف سواء من قبل المرشد العام أو من بعض قيادات الإخوان، تؤكده أكثر سمة الرفض الكامل ليس فقط لاتفاقات كامب ديفيد بل لإسرائيل ذاتها، وهي السمة التي يجدها الباحث في أغلب افتتاحيات مجلة الدعوة أعوام 78- 1981، ويثبت ذلك تحليل مضمون الافتتاحيات[1]. ففي إحدى الدراسات الحديثة يتضح أن مجلة الدعوة (لسان حال الإخوان المسلمين) قد اتسمت مقالاتها الافتتاحية (والتي يكتبها المرشد العام للإخوان) برفض كامل لإسرائيل ككيان دخيل، استتبعه رفض لمعاهدات السلام المصرية معه، وأخيراً رفض لتطبيع العلاقات ومفاوضات الحكم الذاتي خلال الفترة التالية لعام 1977[2].

بالإضافة لافتتاحية مجلة الدعوة يجد الباحث أبواباً ومقالات أخرى تنحو المنحى نفسه في رفض كل ما هو يهودي. وعلى سبيل المثال تخرج الدعوة في أحد أعدادها بعد شهور قليلة من توقيع اتفاقات كامب ديفيد بافتتاحية عنيفة تحت عنوان (هؤلاء اليهود لا عهد لهم ولا ذمة)[3]. جاء فيها أن عدم الوفاء هي «الصفة البارزة عند هؤلاء ولا فكاك لهم عنها، حتى ولو حاولوا هم أنفسهم، أن يكونوا

(1) أحلام السعدي: التيار الديني والسياسة المصرية تجاه إسرائيل: دراسة تحليلة، رسالة ماجستير غير منشورة - كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، 1987، ص 191- 263.

(2) المصدر السابق، ص 82 وما بعدها، وفي تفصيل رؤية الإخوان المسلمين من القضية الفلسطينية وغيرها من القضايا الإسلامية الملحة أنظر:

Aly Abdal-Moneim said and wenner Manferd; Modern-Islamic Referm movements: The Muslim Brother-hood in contemporry Egypt, The Meddle East Journal, 1982, vol, 36, No. 3, pp. 330-361.

وفي نهاية هذه الدراسة يسأل المؤلفان (هل نتوقع إيران أخرى في مصر) ثم يقولان: مطلوب أولاً: الإجابة عن كيف تختلف مصر عن إيران:

(3) عمر التلمساني: هؤلاء اليهود لا عهد لهم ولا ذمة، مجلة الدعوة، العدد الحادي والأربعون، السنة 28، أكتوبر 1979 م، ص 4 - 6.

كغيرهم من البشر من ناحية العواطف الإنسانية، والأحاسيس البشرية، حتى ولو حاولوا هذا جاهدين فليسوا ببالغين بعض ما يريدون، إن كانوا حقاً يريدون في هذا السبيل[1]. و «يجب العدول عن المضي معهم في معاهدة السلام التي يريدونها باباً مفتوحاً لتحقيق كل أطماعهم. ولئن مدح الغرب وعلى رأسه أميركا حرصنا على السلام... إلا إنهم سيحترموننا يوم أن نقف موقف الذين يسترخصون كل شيء في سبيل الحياة الكريمة، يوم أن نثبت أن أبطال القادسية، وحطين، «وعين جالوت» قد انجبوا رجالاً يحققون ما حققوه من قبل»[2].

وإلى جانب التلمساني برز عدد من كتاب الإخوان يؤكدون على المعنى نفسه في رفض الصلح مع إسرائيل منهم جابر رزق وعبد الحليم عويس ومحمد عبد القدوس ومصطفى مشهور وغيرهم.

إلا أن الموقف الرسمي للإخوان المسلمين يتضح في الافتتاحية الهامة لعدد إبريل 1981 م والتي حدد فيها التلمساني أسس رفضه ورفض الإخوان المسلمين للتطبيع مع إسرائيل في 16 سبباً أسماها بأخطار التطبيع المرتقبة، وهي تقدم تلخيصاً وافياً لرؤية الإخوان عن استعادة الحق المسلوب من المسلمين في قضية فلسطين، أبرز مشكلات العالم الإسلامي، وأنه - أي التطبيع - يؤدي إلى موت مشاعر الأحساس بجريمتهم في سلب فلسطين وأنه بمثابة موت بطيء نتجرع خلاله كؤوس الذل والمهانة[3].

فالإخوان من وجهة نظر التلمساني يرفضون التطبيع لأخطاره التالية:

أ - إن وجود اليهود بيننا والتعود على رؤيتهم أمامنا على وجهة التعامل والاستمرار يأخذ حكم العادة. فيموت في مشاعرنا الإحساس بجريمتهم في سلب حقنا وما يحترفونه من أساليب تؤدي إلى تهويد المنطقة كلها. والتهويد ضار بالعقيدة كما هو مهدّد للمصلحة العامة ولا شك.

---

(1) عمر التلمساني: المصدر السابق، ص 6.
(2) المصدر السابق، ص 6 ـ 7.
(3) حسنين كروم: «الإخوان المسلمون والصلح مع إسرائيل، القاهرة: شركة نادركو للطباعة، 1985 م، ص 104.

ب - كما يرى التلمساني أن اليهود عرفوا بدأهم الفطري على إشاعة الانحلال بين شعوب العالم كله كي تتاح لهم السيادة. والتطبيع من أهم الوسائل التي تيسّر لهم ما يريدون آمنين مطمئنين.

جـ - ويرى أن هذا الخطر ليس على مصر المسلمة وحدها ولكنه يستشري كالوباء الجائع في كل أرجاء العالم الإسلامي لمكانة مصر في نظر المسلمين.

د - وإن اليهود سيعملون على أن تنتشر بيننا كل مفاسد الأخلاق من كباريهات وبؤر الخمر وتجارة الرقيق الأبيض التي تقضي ولا بد على كل القيم والمقومات.

هـ - وفي رأي التلمساني أن اليهود سيستغلّون كل الأقلام التي تبيع عقيدتها وكرامتها لقاء دريهمات فتتستّر هذه الأقلام بستار الأسماء المسلمة التي تحملها.

و - والتطبيع خطر من وجهة نظره لأن اليهود سيعملون على اندساس خبرائهم المدربين في كل نواحي النشاط مما يهوي بها إلى الحضيض بأخبث الطرق وأدناها وأخفاها[1].

ز - وأنهم سيعملون على إصدار المجلات والصحف والكتب والكاسيتات بأسماء مسلمة. وليس أخطر من وسائل «الإعلام» في التأثير على الرأي العام وتوجيهه حيث تزيد الأهواء والعداوات.

ح - إن اليهود هم الذين ابتدعوا أساليب الدعاية الخداعة. ويرى التلمساني أيضاً أن التطبيع سيجعل مع مرور الأيام من إسرائيل وضعاً مألوفاً[2]. ومن ثم ونتيجة لهذه الأخطار هو يرفض التطبيع وسياسة الصلح مع إسرائيل.

هذه هي (ركائز) رؤية الإخوان أحد فصائل حركة الإحياء الإسلامي

(1) المصدر السابق، ص 104- 106.

(2) المصدر السابق، ص 104- 107.

المعاصر في مصر خلال حقبة السبعينات، وهي رؤية تتناقض مع بعضها رغم شيوع لغة الرفض العام على مجمل الخطاب السياسي لهم. فالحوار الذي أجراه التلمساني مع مجلتي (العالم) و (الحوادث) ونشرته الدورية الإسلامية (المختار الإسلامي)[1] يؤكد هذا التناقض. ويرى الباحث أن الإخوان المسلمين باعتبارهم إحدى القوى الإسلامية ذات التوجه الإصلاحي فإن القبول بمنطق التفاوض، والصلح في المدى البعيد، من الجائز أن يكون صحيحاً، ومحقّاً، رغم حدة الخطاب السياسي المعادي للوجود الصهيوني واعتباره جزءاً من مخطط استعماري رهيب سياسي وعسكري واقتصادي كما يقول خليفة التلمساني في النصف الثاني من الثمانينات[2].

2- رؤية الإخوان للعلاقات مع الولايات المتحدة الأميركية خلال حقبة السبعينات

على الرغم من نبرة العداء الملحوظة في مستوى الخطاب الإخواني تجاه إسرائيل كما أبرزتها مجلة الدعوة بعد عام 1978، إلا أن الولايات المتحدة لم تحظ بنفس

---

(1) حوار مع التلمساني، «المختار الإسلامي»، «مصدر سابق، ص 27 - 35.

(2) محمد حامد أبو النصر، رسالة إلى رئيس الجمهورية، جريدة الشعب، بتاريخ 1987/12/17 ص 8. وفي تفصيل رؤية الإخوان لإسرائيل بعد عام 1977 م من وجهة نظر منطلقها الأساسي تبني مقولة رفض الإخوان لإسرائيل وللصلح معها وبأن الجهاد هو الأسلوب الوحيد الملائم لمواجهة إسرائيل، انظر: أحلام السعدي: التيار الديني، مصدر سابق، ص 213 331 وللتأكيد على سمة التناقض التي لازمت الخطاب السياسي العام للإخوان تبرز عدة مواقف أخرى تتصل بالموقف من إسرائيل لتؤكد على هذا التناقض مثل امتناع الشيخ عمر التلمساني عن تأييد الائتلاف الوطني الذي تكون من شخصيات المعارضة البارزة في مصر عامي 1980/ 1981 م، ضد سياسات كامب ديفيد في حين انضم إليه أحمد سيف الإسلام حسن البنا وصلاح أبو إسماعيل، بل وصل الأمر عند التلمساني إلى الاعتراض على المقاطعة التي فرضتها الدول العربية على السادات وطالبهم بتقديم البديل لسياسة السادات السلمية بدلاً من مقاطعته. وكان آخر تناقضات المرشد العام السابق للإخوان هو قوله في كتابه (أيام مع السادات) (أن السادات قتل مظلوماً مثل سيدنا عثمان) ودعا أن يطول عهد حكمه إلى أبعد مدى «عمر التلمساني»: أيام مع السادات، القاهرة، دار الاعتصام 1984 م، ص 35 وأيضاً: مجلة الوطن العربي عدد 4/4/ 1980 م والمستقبل عدد 1980/4/5 ومجلة المدينة السعودية عدد 11/ 3/ 1980.

القدر من العداء. وحتى عندما كشف أحد كتاب الإخوان النقاب عن وثيقة للمخابرات الأميركية تحدّد فيها الخيارات المطروحة بشأن الحركات الإسلامية المعاصرة في مصر وكيفية توظيفها بعد دراستها جيداً من خلال طابور من العملاء كان في مقدمتهم البروفسور اليهودي الأميركي ريتشارد ميتشل[1]، كانت حملتهم على السفارة الأميركية وليست الحكومة الأميركية أو سياستها الدولية، وانحصرت القضية في ريتشارد ميتشل دون إعطاء الأبعاد الأخرى حقّها من التحليل.

وهو نفس المنحى الذي ميّز مقالات عمر التلمساني في (الدعوة) عندما تحدث عن أميركا من وجهة نظر إسلامية، وكان طبيعياً أن يرى فيها، رغم إساءاتها البالغة للإسلام، «فما زلنا نعتبرهم - أي الأميركيين - أهل كتاب»[2]، هذا ويتحدد موقف الإخوان من أميركا خلال حقبة السبعينات في النقاط التالية:

أ - إن الولايات المتحدة، أقوى دول الأرض من الناحية المادية وأن عيونها على مختلف أسمائها، وتنفذ إلى أعمق أسرار دول الأرض.

ب - يوقن الإخوان - والرأي لقادتهم - بأنه من الممكن فعلاً وواقعاً أن تغير أميركا موقفها مع المسلمين.

ج - يسأل قادة الإخوان لماذا لا تبني الولايات المتحدة سياسة تصرفاتها على أساس العدالة الطيبة والانصاف النزيه؟[3].

إن الدلالة المستقاة من هذه العبارات هي إيمان مرشد الإخوان، بأن للأميركيين دوراً في كل شيء وفي كل بقعة من بقاع الأرض. وبالرغم من أن هذا تفكير

---

(1) جابر رزق: «حول وثيقة المخابرات الأميركية ومخطط تصفية الحركات الاسلامية» الدعوة، العدد 42، نوفمبر 1979، ص 22- 23. (كذلك في تفصيل رؤية الإخوان للولايات المتحدة، انظر: أحلام السعدي، مصدر سابق، ص 299- 312، حيث تخلص إلى أن أميركا والاتحاد السوفييتي (السابق) من وجهة نظر الإخوان يسعيان للقضاء على الإسلام، وأن أميركا تعد المسؤول الأول عن قيام إسرائيل.

(2) عمر التلمساني: أميركا من وجهة نظر إسلامية: الدعوة عدد 43 ديسمبر 1979 م، ص 4.

(3) المصدر السابق، ص 4.

واقعي ووزن عقلاني للأمور، إلا أن الاتجاهات الإسلامية الأخرى أدانته ورأت فيه تخاذلاً وتراجعاً عن جوهر دعوة الإسلام التي لا تخشى في الله أحداً.

3- رؤية الإخوان لمواقع الخلاف بينهم وبين الجماعات الإسلامية الأخرى

رصد الإخوان عدداً من النقاط الفارقة بين طبيعة عملهم وطبيعة أدائهم السياسي وبين الجماعات الإسلامية الأخرى، وهذه النقاط يمكن تلمسها في كتابات الإخوان أنفسهم وفي المجلات التي يصدرونها وفي مقدمتها الدعوة. ويمكن استخلاص تلك النقاط في الآتي:

أ - إن طريق الإخوان بعيد كل البعد عن التظاهرات والعنف والتآمر بهدف الوصول إلى الحكم. فطريق الإخوان هو طريق العمل المستمرّ لنشر الدعوة الإسلامية بواسطة تعريف الشعب وخاصة الشباب بأسس الإسلام.

ب - إن أفكار أولئك الشبان تتعارض - من ناحية المبدأ - مع الإسلام، لأن الدولة الإسلامية فقط، وليس أفراد بها. هي التي تملك اتهام أفراد أو جماعات بالكفر. وكل رجل مخلص شريف يعرف أن العلاقة بيننا وبين النظام الحاكم في هذا البلد على طرفي النقيض فيما يختص بالبرامج والأوضاع. وستظل كذلك إلى أن يأتي اليوم الذي تطبق فيه أحكام الله وأوامره... ولكن حتى يأتي ذلك اليوم لن نكف عن الحركة[1].

ج - والحركة عند الإخوان ليست - كما يفهم البعض - هي إحراق وسائل المواصلات وتحطيم المحال ونهب المنشآت، فهم لا يقبلون ذلك والله لا يرضى عن المخربين فما يتم نهبه وتدميره ليس ملكاً لرئيس الدولة أو الحكومة ولكن ملك للشعب.

د - ويرى الإخوان أنه إذا كان المقصود «الحركة» التآمر لقلب نظام الحكم

(1) انظر على سبيل المثال: عمر التلمساني: أيام مع السادات، مصدر سابق، ص 30- 57، كذلك: عمر التلمساني الرأي الآخر في الجماعات الإسلامية الدعوة، العدد 50، يوليو 1980 م، السنة 31، ص 12- 14.

فليكن معلوماً أن هذا عمل من يسعى إلى السلطة من أجل السلطة وليس عمل الإخوان.

هـ - بالنسبة لنا لا نختلف على شخص الحاكم ولكننا نختلف على نوع الحكومة وشرعيتها.

و - ولا مجال في البحث حول الإطاحة بالنظام، فالأهم أن يقدموا لهذا النظام ما يحسن منه تدريجياً.

ز - ويرون أيضاً أنهم جزء من المعارضة الشرعية التي تعد من صلب النظام.

ح - ويرى الإخوان أيضاً أن أهم ما يفرقهم عن الجماعات الإسلامية الأخرى هو أنهم يمارسون قدراً كافياً من الضغوط على النظام للوصول إلى تحويل سلمي في اتجاه... الدولة الإسلامية، التي تقام على أسس الشريعة[1].

ورغم هذه الفوارق، إلا أن قادة الإخوان حاولوا استمالة الجماعات الإسلامية الأخرى إليهم بشتى الأساليب، وكان بينها تبني مجلة «الدعوة» لأخبارهم وإفراد الصفحات لهم ودعوة المرشد العام لهم كي ينضووا تحت لواء الإخوان[2]. وهكذا تتحدّد رؤية الإخوان من الجماعات الإسلامية الأخرى في السبعينات لتتراوح بين الرفض والقبول لها وفقاً لرؤية قادة الإخوان ومصالحهم.

4- رؤية الإخوان لقضية العلاقة بين الدين والدولة، وموقفهم من السادات

كان للإخوان المسلمين مثل باقي تنظيمات الإحياء الإسلامي في مصر خلال حقبة السبعينات موقف رافض للفصل بين طرفي العلاقة «الدين والدولة». وعلى هذا المعنى ينطلق (إخوان السبعينات) من المنطلقات نفسها التي انطلق منها حسن البنا في الأربعينيات حيث كان يرى أن الأصل في الإسلام هو الترابط بين الدين

---

(1) عمر التلمساني: الرأي الآخر في الجماعات الإسلامية، مصدر سابق، ص 16.
(2) المصدر السابق، ص 17.

والدولة وأن الإسلام دين شمولي، وأن الخلافة أو الحكومة الإسلامية غاية يسعى إليها الإخوان[1].

حول المعنى نفسه يرى مصطفى مشهور في السبعينات أن الإخوان أولاً وقبل كل شيء يرفضون فكرة فصل الدين عن السياسة، ويرى أن منهج الإخوان هو أنهم يريدون الفرد المسلم والبيت المسلم والشعب المسلم والحكومة المسلمة والدولة الإسلامية التي تقود الدول الإسلامية وتضم شتات المسلمين وتستعيد مجدهم وترد عليهم أرضهم المفقودة وأوطانهم المسلوبة. وعن رأيهم في الأحزاب «أنه وفيما يختص بالأحزاب السياسية التي ظهرت على ساحة البلاد الإسلامية فالإخوان يرفضون هذا النوع من الأحزاب التي تقوم على مبادىء أرضية»[2].

ومع وضوح رؤية الجيل الأول من الإخوان في مسألة (الأحزاب) فإن الجيل نفسه سعى إلى الأحزاب السياسية القائمة (الوفد عام 1984) و (حزب العمل عام 1987) ليشكل معها (تحالفاً) لكي يدخل البرلمان المصري، ويعد هذا من وجهة نظر الباحث تطوراً هاماً في الفكر السياسي لهذا الجيل - ومن يتبعه - من الإخوان. فلقد تجاوز بهذا السلوك العملي، الأطروحات السابقة التي قال بها حسن البنا، وقالوا هم أنفسهم بها في السبعينات بل ودخلوا أيضاً عدداً من النقابات ونوادي هيئة التدريس بالجامعة، وطالبوا بأن يعطي رئيس الدولة للإخوان رخصة إنشاء حزب سياسي مثل غيره من الأحزاب، وهو تطور كان للظروف الذاتية التي مرت بها الجماعة، وللظروف الموضوعية المتأزمة التي تعيشها مصر، فضل أحداثه، حيث أدت الأزمة الاقتصادية وفشل مشاريع التنمية، وتفاقم أعباء الديون الخارجية إلى اشتداد مواز لأزمة الشرعية السياسية التي يمر بها النظام السياسي والتي أعقبها

---

(1) حسن البنا مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سابق، ص 145. كذلك بتفصيل أكبر انظر: زكريا سليمان بيومي: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية 1928- 1948 م مصدر سابق، وعبد الهادي الخطيب، الدور السياسي لحركة الإخوان المسلمين في المجتمع المصري 1936- 1952، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1980) مصدر سابق ص 207- 208.

(2) مصطفى مشهور: «الإخوان المسلمون، والسياسة وسياسة الأحزاب، مجلة الدعوة، العدد 64، السنة 31، أغسطس 1981، ص 8- 19.

اغتيال السادات (1981 م) مما دفع بقوى حركة الإحياء الإسلامي، وفي مقدمتها الإخوان المسلمون للإفصاح عن نفسها عبر سلسلة من الممارسات السياسية مثل الانتخابات وغيرها.

أما علاقة الإخوان بالسادات، فيرى بعض الباحثين أنها تعود إلى أواخر العهد الناصري عندما أراد عبد الناصر أن يحدث مصالحة وطنية مع كافة التيارات السياسية المناوئة له فأرسل أنور السادات لإجراء اتصالات مع قادة الإخوان في المعتقل[1].

وكان للإخوان وللسادات مصلحة مشتركة في إبقاء العلاقات طيبة بينهما. فمصلحة الإخوان في أن يعودوا ويكون لهم وجودهم الشرعي المعترف به، ومصلحة السادات في أن يكون الإخوان لافتة لنظامه تحتوي أي مد إسلامي يبرز على الساحة وتكون عوناً له في مواجهة الشيوعيين والناصريين لأجل ذلك سخر الإخوان كل الإمكانات الإعلامية المتاحة لديهم وفي مقدمتها مجلة «الدعوة» في محاولة إثبات أن الإخوان بعيدون عن ممارسة العنف والتطرف وبدا هذا وكأن حركة الإخوان قد تبرأت من التيارات الإسلامية الأخرى التي تتخذ موقفاً معادياً من نظام السادات[2].

وعلى الرغم من تميز مواقف الإخوان وسلوكهم، ومن ثم فكرهم بالمرونة مع النظام السياسي ابان فترة السبعينات إلا أن ذلك لم يشفع لهم عند السادات في شيء. وعندما صدرت قرارات سبتمبر/ايلول 1981 م، كان الإخوان من أوائل الذين شملتهم موجة الاعتقالات في صباح الثالث من سبتمبر/ايلول.

نخلص مما سبق إلى القول بأن جماعة الإخوان المسلمين أكثر التنظيمات الإسلامية وزناً في السبعينات، نبذت طوال فترة السبعينات أهم سمات حركة

---

(1) صالح الورداني: الحركة الإسلامية في مصر: رؤية واقعية لمرحلة السبعينات دار البداية، 1987 القاهرة، ص 57 (جدير بالذكر أن مؤلف هذا الكتاب أحد الذين اتهموا على ذمة قضية تنظيم الجهاد الإسلامي عام 1981).

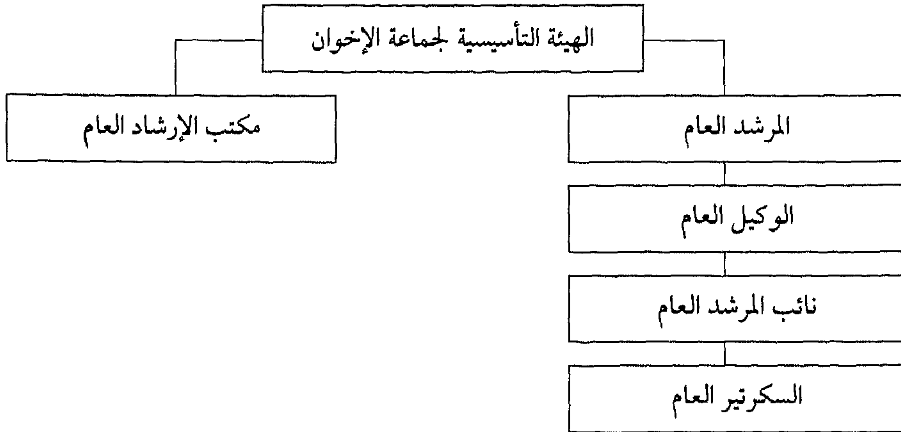
(2) المصدر السابق، ص 58.

الإحياء الإسلامي قاطبة، وهي سمة العنف والجهاد المسلح، وأنها تعاونت بصور شتى مع النظام السياسي الحاكم في مصر خلال تلك الفترة، وكانت لها مواقفها النظرية - فقط - دون السلوكية تجاه إسرائيل والولايات المتحدة وهي مواقف معادية وإن كانت درجات العداء تفاوتت بين اسرائيل الأكثر عداء وأميركا الأقل عداء، وأنها ترفض فصل الدين عن الدولة، وترفض الأحزاب، ولكن ما تلبث مع أوائل الثمانينات أن تتحالف معها في تطور هام طرأ على بنيتها الفكرية التاريخية. وأخيراً أدت حركة الإخوان بعض الوظائف السياسية التي أرادها السادات، وعندما همت أن تخرج برأسها خارج الإطار السياسي المرسوم لها سلفاً عجل النظام بضربها في الثالث من سبتمبر/ايلول 1981 م. وفي تلك الأثناء كان مجتمع حركة الإحياء الإسلامي في مصر يموج بتيارات أخرى، أقل عدداً، وإن كانت أكثر عنفاً وتأثيراً، وهي التيارات التي سيقدر لإحداها (جماعة الجهاد الإسلامي) وقبل مرور شهر واحد على اخفاق المنهج الإصلاحي داخل الحركة الإسلامية أن تلفت الأنظار اليها، ولأمد طويل، بقيامها باغتيال الرئيس السادات في 6 أكتوبر/تشرين الأول 1981 م).

* * *

ملحق

الهيكل التنظيمي والإداري للإخوان



الهيئة الفنية للّجان	الوحدات المنفذة والأقسام الرئيسية		الهيئة الإدارية
	الوحدات المنفذة	الأقسام الرئيسية	
المالية السياسية القضائية الإحصائية الخدمات الإفتاء الصحافة والترجمة	مكاتب إدارية مناطق شعب أسر	قسم نشر الدعوة قسم العمال والفلاحين قسم الجوالة قسم أسر قسم الطلبة قسم التربية البدنية قسم الاتصال الخارجي قسم المهن وفروعها	موظفو السكرتارية (للمرشد العام) السكرتارية العامة مراقب المركز العام ومعاونه موظفو الخزانة قسم المبيعات والمكتبة سعاة وفراشون الاطباء - المهندسون القانونيون - المعلمون التجارة - الزراعيون الاجتماعيون - الصحفيون الموظفون

المصدر : حسين بن محمد بن علي جابر : الطريق الى جماعة المسلمين ، المنصورة : الوفاء للطباعة والنشر ، 1987 ، ص 322 .

ثانياً: جماعات الجهاد الإسلامي ومكونات رؤيتها السياسية

عرفت مصر أول جماعة للجهاد مع بدايات عام 1958 م[1] وجميعها محاولات جنينية لم يقدر لها الاكتمال التنظيمي الواسع إلا مع حادث اغتيال الرئيس أنور السادات يوم 6 أكتوبر/تشرين الأول 1981 م، حين التقت قبل الاغتيال بشهور قليلة ثلاثة تنظيمات جهادية تعتنق فكرة الجهاد كفريضة غائبة، وفي هذا الجزء سوف يتعرض الباحث لأهم جماعات الجهاد التي ظهرت في السبعينات ومكوّنات رؤيتهم الفكرية وذلك في محورين:

1- جماعة الفنية العسكرية بقيادة صالح سرية ومكونات رؤيتها.

2- جماعة الجهاد بقيادة عبد السلام فرج ومكوّنات رؤيتها... هذا وسوف نتوسع قليلاً في هذا الجزء حتى نعطي صورة واضحة عن هذه الجماعات التي سوف يكون لها أثر كبير في مستقبل مصر السياسي.

ا- جماعة الفنية العسكرية بقيادة صالح سرية، ومكوّنات رؤيتها

يعد هذا التنظيم أول محاولة غير فردية لأفراد يعتنقون فكرة الجهاد، تهدف إلى قلب نظام الحكم القائم في مصر خلال حقبة «السبعينيات» انطلاقاً من تدفق حركي ميز أداء قيادتها وقتذاك، ويعالج البحث هنا التنظيم ورؤيته السياسية من خلال التعرض لنشأة التنظيم وتاريخه ثم معالم رؤيته السياسية ومكوناتها[2].

---

(1) سبق تقديم خريطة تفصيلية لتاريخ التنظيمات التي اتخذت من الجهاد وسيلة لاسقاط أنظمة الحكم في مصر منذ عام 1958 م في كتابنا: الحركات الإسلامية في مصر وإيران، مصدر سابق ص 100 وما بعدها.

(2) من الدراسات الحديثة التي تخصصت في جماعة الجهاد انظر: نعمت جنينة: تنظيم الجهاد الإسلامي في مصر (بحوث القاهرة: في العلوم الاجتماعية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، مجلد 9، العدد 2 صيف 1986 م) وهذا الكتاب كان أطروحة الماجستير للباحثة وهو بحث يدخل في إطار الدراسات الوصفية التي تدرس الجهاد من الخارج فقط دون اهتمام بالتنظيم من الداخل والتنظيم في إطار المجتمع وفي إطار الإحياء الإسلامي المعاصر، كذلك انظر د. رفعت سيد أحمد، الاسلامبولي، رؤية جديدة لتنظيم الجهاد.
مكتبة مدبولي - القاهرة - 1987 م. ص 65- 97.

رسالة الإيمان: محاور الفكر الرئيسية

تمثل وثيقة (رسالة الإيمان) التي خلّفها الدكتور صالح سرية، نقطة تحوّل فكرية هامة بالنسبة لجماعات الجهاد الإسلامي التي أتت من بعده، وصارت المقولات الرئيسية بها، نموذجاً يحتذى ويتردد تباعاً في غالب وثائق تلك الجماعات حتى يومنا هذا (من قبيل تكفير أنظمة الحكم القائمة وتكفير من يحكم بغير ما أنزل الله وجاهليته المجتمع الإسلامي القائم... الخ). ونظراً لمحورية هذه الوثيقة رأينا أهمية أن نورد أهم أفكارها بنصها وحرفيتها ودون تعديل أو تدخل وذلك لكي نعرف كيف نظر صاحبها في قضايا الأمة الإسلامية ومستقبلها، ومن أجل التيسير في فهم مكونات الرؤية لهذه الوثيقة قمنا بتقسيمها إلى أربعة محاور رئيسية على النحو التالي:

1- رؤية الوثيقة لنظام الحكم في بلاد المسلمين خلال السبعينات.

2- رؤية الوثيقة للمجتمع الإسلامي.

3- رؤية الوثيقة للمنطلقات الأساسية لبناء الدولة الإسلامية.

4- رؤية الوثيقة للمستقبل وأصول الإيمان الصحيحة نحوه.

وفي تفصيل هذه النواحي، تقول وثيقة (رسالة الإيمان):

* * *

1- رؤية الوثيقة لنظام الحكم في بلاد المسلمين خلال السبعينات:

تعد هذه القضية - الموقف من أنظمة الحكم في بلاد المسلمين - من النقاط الأساسية والهامة عند تيارات الجهاد «الإسلامي»، وهي تكتسب عند الدكتور صالح سرية أهمية خاصة من كونها أكثر تحديداً ووضوحاً، بالإضافة إلى أنها تعدّ من أولى المحاولات في السبعينات لتحديد الموقف مبكراً من أنظمة الحكم في بلاد المسلمين، وهو يرى في وثائقه الآتي:

إن الحكم القائم اليوم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر فلا شك في ذلك والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية. أما الحكم - يقول سرية -

فأدلتنا على كفره لا حصر لها في الكتاب والسنّة ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ «ومنها» ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ «ومنها» ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ۝ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ «وغيرها الكثير من الآيات».
والنص القاطع في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[1] ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[2] ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[3] صدق الله العظيم.

وقد سبق أن الظلم والفسق في لغة القرآن تطلق على الكفر والشرك والنفاق. والغريب أن يستدل على عدم الكفر بأن الآية الأولى نزلت في اليهود وهي بذلك لا تنطبق على المسلمين، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. كأنهم يتهمون رسوله الله «ﷺ» بأنه يقول ما لا يفعل فهو يقول لليهود إذا لم تحكموا بما أنزل الله فأنتم كافرون أما أنا فلا أكون كافراً إذا لم أحكم بما أنزل الله. أليس معنى ذلك أنه «ﷺ» تنطبق في حقه الآية قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[4] صدق الله العظيم.

اللهم إلا أن يقال أيضاً أن هذه الآية نزلت في أهل الكتاب فيجوز للمسلم أن يأمر الناس بالبر وينسى نفسه أو يجعلون الرسول «ﷺ» أقل شأناً من شعيب حين

---

(1) سورة المائدة، الآية (44).
(2) سورة المائدة، الآية (45).
(3) سورة المائدة، الآية (47).
(4) سورة البقرة، الآية (44).

يقول للقوم «ما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه» ويقال أيضاً أن هذا غير ملزم لرسول الله «ﷺ» فهو يجوز له أن يخالف لما ينهى عنه وحاشا «ﷺ». ونسى هؤلاء أن قضايا العقيدة واحدة عند كل الأنبياء ولكن التشريع مختلف، يقول الله تعالى (فبهداهم اقتده) ويقول (لكل جعلنا شرعة ومنهاجاً) وطاعة الله من العقيدة ولم يؤمر بها اليهود وحدهم وإنما المسلمون مأمورون بذلك أيضاً وإذا كان اليهود كافرين إذا لم يحكموا بما أنزل الله فإن المسلمين يكونوا أشد كفراً إذا ارتكبوا نفس المعصية وذلك أنه من المعروف بداهة ومن أصول الفقه أن النهي عن شيء دليل على النهي عما هو أكبر منه فإذا قال الله عن والوالدين قال تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] صدق الله العظيم.

فهذا دليل قاطع على حرمة ضربهما أيضاً مع أنه لا يوجد نص في القرآن ولا السنة على حرمة ضربهما ولو قلنا أنه لا يليق بطلاب المدارس الابتدائية أن يسيروا حفاة الأقدام فبالأولى لا يليق بطلاب الجامعة ذلك دون حاجة إلى النص عليه وحين يقول الله تعالى عن اليهود قال تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[2] صدق الله العظيم.

فبطريق أولى أن ينطبق ذلك على المسلمين لأنهم أرقى من اليهود وأيضاً فإن النص عام يشمل كل البشر لأن كلمة (من) عامة تشمل كل إنسان سواء كان يهودياً أو غير يهودي والحكم دائماً بعموم اللفظ على أن القصد لا يحتاج لكل هذا الجهد لاثبات هذه البديهية أن يكون إنساناً مؤمناً بالله ومقدراً لله حق قدره ثم تعرض عليه منهاج الله فيفضل عليه منهاج غيره كائناً من كان هذا الغير إلا إذا كان مفضلاً هذا الغير عن الله سبحانه وتعالى وفي هذه الحالة واضح أنه كافر فكما أنه لا يعقل أن يقوم إنسان بتطبيق الدين البوذي في كل تصرفاته ثم يقول إنه مسيحي أو يقوم إنسان بتطبيق النظام الرأسمالي ويقول إنه شيوعي أو يطبق إنسان النازية ثم يقول إنه صهيوني مما لا يخطر على عقل عاقل ومع هذا ما يحصل بالنسبة

(1) سورة الأسراء، الآية (23).

(2) سوة المائدة، الآية (44).

للمسلمين فالحكام يقولون نحن مسلمون لكنهم يطبقون مناهج الكفر فهل يعقل هذا؟

من البديهي إلا يكون ولكنهم يسخرون من سذاجة المسلمين وتفاهة تفكيرهم إذ أنهم حولوا الإسلام خلال قرون إلى كلام دون عمل. وما من نكسة أو لوثة عقلية أصابت المسلمين أكثر من ذلك. فليس المهم مثلاً تحرير فلسطين، إنما المهم أن نصرح ونقول وليس المهم أن نصلح البلد، المهم أن نصرح وهكذا أصبح التفكير العربي المعاصر كله منصباً على الكلام دون العمل لذلك من قال (مجرد القول) إنه مسلم فهو مسلم في نظرهم ولو عمل عمل اليهود أو النصارى وقد يقال أن هذه الحكومات قضت في دساتيرها بأنها إسلامية وإن شريعة الإسلام مصدر التشريع وأنها تبني المساجد وتدرس الدين في المدارس وتذيع القرآن والأحاديث الدينية إلى آخره...

ألا يدل ذلك على أنها دولة إسلامية؟

(الجواب قطعاً لا والسبب في ذلك أنها تقال في الوقت الذي تنص بعضها وليس كلها على أنها دولة اشتراكية أو ديمقراطية أو وطنية أو قومية... الخ. وهذه الكلمات كفر صريح عميت على المسلمين إذ أن الديمقراطية على سبيل المثال منهج للحياة مخالف لمناهج الإسلام ففي الديمقراطية الشعب هو صاحب السلطة في التشريع بحال ويحرم ما يشاء وله الحق أن يحلل اللواط مثلاً كما حدث في انجلترا أو الزواج الجماعي كما حدث في السويد في حين أن الشعب في الإسلام لا صلاحية له على تحليل وتحريم الحلال ولو أجمع الشعب كله على ذلك. فالجمع بين الإسلام والديمقراطية إذن كالجمع بين الإسلام واليهودية مثلاً فكما أنه لا يمكن أن يكون الإنسان مسلماً يهودياً في نفس الوقت لا يمكن أن يكون مسلماً ديموقراطياً. وقل مثل ذلك عن كل المناهج الأرضية الأخرى. والحكومات ليست غافلة عن هذه النقطة ولذا لا تعني بالإسلام هذا المنهج الكامل للحياة كما ورد في الكتاب والسنة وأنما تقتصر منه على ناحية الشعائر التعبدية فقط تقليداً لدول النصارى وليتها فعلت ذلك أيضاً فالتزمت بالأمور التعبدية قادة ومحكومين لكن هذا أيضاً اهملتها فالإنسان حر أن يعبد ربه أو لا يعبده ولا يشترط في أي مسؤول

ذلك فاقتصر الأمر إذاً على العطلات الرسمية وحتى هذه لم تسلم فأشركوا معها أعياد النصارى والاشتراكية... فأصبحت هذه الكلمة ككلمة الدستور كلمة لا معنى لها. وأصبحت هذه الكلمة مثل دولة تكتب في دستورها أنها دولة «شيوعية كاثوليكية رأسمالية» ولا تأخذ من الشيوعية إلا يوم ميلاد ماركس وذكرى قيام الثورة الشيوعية في روسيا وعيد العمال وترفض الأخذ بمبادىء الشيوعية، وإذا اعترض عليها شيوعي قالت لقد قلت في الدستور أني دولة شيوعية.

إن هذا لا يمكن أن يحصل في نظر العقلاء ولكنه بعينه يحصل عند المسلمين وليس هناك أشد من ذلك، ولقد جاء إضافة إلى أن الإسلام تحول إلى الكلام فقط... ومن قياس الإسلام على النصرانية فإن الذين وضعوا الدساتير عندنا ترجموها عن الغرب النصراني والنصرانية دين يقتصر على علاقة العبد بربه فلما قامت الثورات في أوروبا فصلت الدين عن الدولة وهذا هو الأمر الطبيعي عندهم لأن دينهم كذلك وأن هذه الكلمة هناك لا تعني كلمة الدين في الإسلام إذا أنها هناك تعني الشعائر التعبدية فقط وبهذا المعنى الضيق وهو صلة العبد بربه عن طريق طقوس معينة فلما ترجموا الدساتير استبدلوا النصرانية بالإسلام ومن هنا كان اللبس.

والإسلام غير النصرانية لأن نصوص الكتاب والسنة هما مصدرا الإسلام الأصيلان لم يقتصرا على العبادة بهذا المعنى وأنما تجد بالإضافة على ذلك (التشريع والحكم) (التصرفات والشعور والأخلاق) (الاعتقاد) والإسلام جسد واحد من كفر بآية واحدة كفر به كله قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[1] صدق الله العظيم.

2- رؤية الوثيقة للمجتمع الإسلامي

تقول وثيقة (رسالة الإيمان) عن هذا: «ان المجتمعات كلها مجتمعات جاهلية

(1) سورة البقرة، الآية (85).

والمظاهر العامة للنساء والرجال والرقص والبلاجات وسب الدين والله علناً والمجاهرة بعدم أداء فرائض الإسلام ووجود الخمر والزنا والقمار علناً ونشر الكذب والفسق والخداع والرذيلة كل ذلك وغيره يجعلنا نقول ونحن مطمئنين أن هذه المجتمعات جاهلية ولو أن المسلم أراد أن يغير هذه المنكرات فإن الحكومة تحميها وتحاربه فهل تكون دولة إسلامية من تحارب المسلمين الذين يحاربون المنكر وهل تكون دولة إسلامية من تحمي المنكر بل هي التي تقيم هذا المنكر اللهم الا أنه قد يتصدر البعض بالقول أن الدولة الإسلامية هي التي تقيم الحدود فقط، وهذا وهم فالحدود جزء من الإسلام وليست كل الإسلام ومن الممكن أن تقوم دولة كافرة بتطبيق هذه الحدود لاقتناعها بأنها تؤدي إلى القضاء على الجرائم ومع ذلك فلا تصبح دولة إسلامية بذلك، إن الدولة الإسلامية هي التي يكون هدفها «حمل رسالة الإسلام» ونشرها وتطبيقها كاملة داخلها وخارجها والجهاد في سبيلها والتضحية من أجل ذلك، بكل ما تملك ويكون ذلك في جميع مرافق الدولة وفي جميع شؤون الحياة. فالإعلام في خدمة الدعوة الإسلامية ولا يذاع ولا ينشر شيء يخالف الإسلام والتعليم هدفه تخرج أجيال مؤمنة بالإسلام، عاملة به متحاكمة إليه مضحية في سبيله ولذلك تكون كل المناهج موجهة هذا التوجيه حتى مناهج العلوم، ولا يوكل في قضايا الإعلام والتعليم أي رجل إلا إذا كان من دعاة الإسلام، في السياسة الداخلية أو الخارجية أو التشريعية أو الاقتصادية أو غيرها، يكون الإسلام هو الأساس في الوظائف القيادية لا يمكن أن تكون لغير دعاة الإسلام وهذا هو شأن كل الدول العقائدية وهذا لا يمنع في القضايا الفنية العرفية أن تستعين حتى بغير المسلمين أما قضايا التوجيه فلا يمكن وإذا ثبت أن هذه الحكومات كافرة وإن هذه المجتمعات جاهلية فهل كل فرد فيها كافر؟ الإجابة قطعاً لا. إنما الكافر من هؤلاء هو من آمن بأن هذه الحكومات على حق وأن الإسلام باطل أو أنه ينبغي أن يقتصر على قضايا العبادة أو كان لا مبالياً سواء جاء الإسلام أم لم يأتِ أو كان ناقماً على هذه الحكومات لكنه يرى الإصلاح بطريقة غير طريقة الإسلام ويكون مؤمناً من هؤلاء من أمن بأن الإسلام هو الحق وأن هذه الحكومات كافرة ويعمل على تغييرها لتكون إسلامية سراً أو علناً. من رضي وتابع فهو كافر ومن كره وعمل على التغيير المؤمن يستوى في ذلك أكبر رأس مع أقل فرد وعلى هذا يجوز للمسلم أن يكون

موظفاً أو ضابطاً أو وزيراً أو حتى رئيساً للدولة في هذه الدولة الكافرة ومع ذلك يكون مؤمناً كامل الإيمان إذا كان واحداً من ثلاثة أشخاص».

(ويقول سرية محدداً الأفراد الذين من الممكن أن يكونوا غير كفرة رغم كفر مجتمعاتهم):

1- إذا كان واضحاً في عقيدته مصرحاً بأنه يعمل لإقامة الدولة الإسلامية. وفي الدولة التي تسير على النظام الديمقراطي إذا تكونت جماعة إسلامية أو حزب إسلامي جاز له المساهمة صراحة بالانتخابات ودخول البرلمان والمشاركة في الوزارات إذا كان صريحاً في أنه يسعى على هذا الطريق للوصول إلى السلطة وتحويل الدولة إلى دولة إسلامية.

2- إذا كان العلن غير ممكن يجوز للشخص أن يدخل في مختلف اختصاصات الدولة بأمر من الجماعة الإسلامية ويستغل منصبه لمساعدة هذه الجماعة للحصول على السلطة أو للتخفيف عنها في حالة المحنة أو افادتها بأي طريق ولا مانع أن يصبح وزيراً حتى مع حكم طاغية إذا كان بهذه النية.

3- إذا لم يكن في جماعة إسلامية لعدم اقتناعه بأي جماعة من الجماعات التي اتصلت به لكنه مؤمن بكل المبادىء التي ذكرناها وقد وطد العزم على أن ينضم إلى الجماعة الإسلامية الحقة حين يجدها ويستغل منصبه في أفادة الإسلام والمسلمين.

ويقول صالح سرية في وثيقته «كل من اشترك في حزب قائدي فهو كافر لا شك في كفره وهذه الأحزاب مثل الأحزاب الشيوعية أو حزب البعث العربي الاشتراكي أو حركة القوميين العرب أو الحزب القومي السوري أو الاتحاد الاشتراكي العربي (يلاحظ أنه كان لا يزال موجوداً وقت كتابة سرية لهذه الوثائق كما هو معلوم) وأمثالها، ذلك أن هذه الأحزاب لها عقائد ومناهج مخالفة لعقائد ومناهج الإسلام فمن آمن بها دل على أنه يفضلها على عقائد ومناهج الإسلام وهذا كفر والجهل هنا لا يفيد صاحبه لأن الجهل بعد انتشار الإسلام ليس عذراً...

ومثل الأحزاب، الجمعيات العقائدية مثل الجمعيات الماسونية أو الليونز أو الروتاري أو غيرها من الجمعيات العالمية ذات الأهداف السرية لأن هذه الجمعيات أيضاً لها مناهج وعقائد مخالفة للإسلام حكمها في ذلك كحكم الأحزاب كما سبق. وينطبق هذا الحكم على من اعتقد فلسفة مخالفة للإسلام مثل الفلسفة المادية أو الوجودية أو البرجماتية وغيرها وكذلك من اعتنق مبدأ سياسياً مخالفاً للإسلام كالديمقراطية والرأسمالية والاشتراكية والوطنية والقومية وغيرها.

فكل من اعتنق هذه الفلسفات أو المبادىء أو مثيلاً لها فهو كافر ذلك أن الإسلام كما أوضحنا ليس دين عبادة بالمعنى المسيحي وهو صلة العبد بربه فقط وانما هو دين له منهجه وشرعه يشمل العقيدة والعبادة والأخلاق والتشريع أي أنه يشمل الدين والدنيا معاً بالمعنى الغربي وهذه المناهج والفلسفات أو المبادىء أو العقائد التي ذكرناها سابقاً إما أن تكون مطابقة للإسلام أو مخالفة له فإذا كانت مخالفة له وكلها كذلك فالكفر فيها واضح وأما إذا كانت مطابقة للإسلام وهي ليست كذلك وأن كان البعض يحاول أن يخدع المسلمين بذلك - فلماذا عدلنا عن اسم الإسلام إلى هذه الأسماء اللهم إذا كنا نخجل من ذكر اسم الإسلام ونفتخر بانتمائنا إلى مبادىء الكفر وكفي بذلك كفراً».

ويفسر سرية ما سبق بقوله:

«ان الإسلام قد ابدل اسماء وشعارات الجاهلية باسماء وشعارات إسلامية فابدل تحية الكفار مع أن معانيها جيدة بتحية الإسلام وقال تعالى في كتابه الكريم ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾[1] على أن تبيان هذه المبادىء مخالفة للإسلام تحتاج إلى كتب مطولة والتشابه الذي يحصل أحياناً بين بعض جوانبها وبين الإسلام لا يزيل عنها صبغة الكفر. فالمسيحية مثلاً تشبه الإسلام في جوانب كثيرة جداً فهي تؤمن بالله واليوم الآخر والأنبياء السابقين وتحريم الزنا وتوافق الإسلام في الحث على الأخلاق الحسنة وتنفر من الأخلاق الذميمة ومع ذلك فالذي يعتنق المسيحية لا يكون مسلماً كذلك إذا شابهت الديمقراطية الإسلام في بعض الجوانب لا يصبح الديمقراطي مسلماً وكذلك إذا شابهت الاشتراكية الإسلام فلا يصبح الاشتراكي

---

(1) سورة البقرة، الآية 104.

مسلماً وهكذا، لأن أصول هذه المبادىء تخالف الإسلام وأعود إلى القول أن المسلمين غفلوا عن هذه المسألة لأنهم اعتقدوا أن الإسلام دين عباده أما بقية شؤون الحياة فيستمدوها من الفلسفات الأخرى ظناً منهم أن الإسلام قد خلا من هذه المناهج وهذه العقيدة غير الإسلامية نتجت من أن ثقافة المسلمين اليوم هي ثقافة غربية وثقافة الغرب نبتت على أساس أن الدين المسيحي لا يتدخل في شؤون الدنيا ولذلك أوجدوا هذه المبادىء أو الفلسفات فنقلت هذه الثقافة كما هي إلى بلاد المسلمين والفرق الجوهري بين الإسلام وبين كل ما عداه أن الإسلام مبني على أن الله سبحانه هو الوحيد صاحب السلطة والتصرف في هذا الكون وعلى البشر أن يسيروا وفق المنهج الذي رسمه كما ورد في الكتاب والسنّة وكل المناهج الأخرى ترفض ذلك وكل منها لها رأيها فيمن هو صاحب السلطة في التشريع ورسم المنهج.

موالاة الدولة للأحزاب الكافرة:

وفي سبيل إيضاح فكرة التكفير لديه يقول صالح سريه في موضع آخر من وثيقته «لقد أصبح واضحاً الآن أن هناك حكومات وأحزاباً وجماعات كافرة وفي مقابلها جماعات تعمل لإقامة الدولة الإسلامية. هناك إذا حزبان: حزب الشيطان وحزب الله فكل من والى الحكومات الكافرة والأحزاب والجماعات الكافرة ضد الجماعات الإسلامية فهو كافر لأنه ناصر الكفر على الإيمان وإننا نوضح هذا بقراءة جميع الأيات التي اشتملت على لفظ الموالاة ومشتقاتها في القرآن الكريم وسنجد الحكم هنا واضحاً أن الحكومة التي تحارب وتتعقب وتسجن وتعدم أعضاء الجماعات الإسلامية لا شك كافرة لأنها تحارب الحكم بما أنزل الله وكل من ينفذ أوامرها في ذلك عن طواعية ورضا دون إنكار فهو كافر سواء كان مخبراً أو شرطياً أو ضابطاً أو محققاً أو قاضياً أو صحفياً يؤيد إجراءات الحكومة ويشوه سمعة المسلمين أو غير هؤلاء ممن يؤيدها في إجراءاتها بأي نوع من أنواع التأييد كذلك فإذا أجريت انتخابات كان فيها مرشح لجماعة إسلامية ومرشح آخر من أنصار الحكومة الكافرة أو من أعضاء أو مرشحي الأحزاب أو الجماعات الكافرة ثم انتخب المرشح المناهض مرشحاً للإسلام فهو كافر لأنه يحبذ المبادىء غير

الإِسلامية على مبادىء الإِسلام، كذلك من انتخب مرشحاً كافراً ولو كان يحمل بطاقة إسلامية ضد مرشح إسلامي فهو كافر ومقياس المسلم يكون دائماً هو الإِسلام، وليس الوطنية»[1].

ويقول سرية واصفاً القوانين التي تحكم على أساسها المجتمعات الإِسلامية اليوم في (رسالة الإِيمان):

«كل القوانين المخالفة للإِسلام في الدولة فهي قوانين كفر وكل من أعدها أو ساهم في إعدادها أو جعلها تشريعات ملزمة وكل من طبقها دون اعتراض عليها أو إنكار لها فهو كافر وعلى هذا فإن كل أعضاء اللجنة من المستشارين الذين وضعوا هذه التشريعات وكل أعضاء البرلمان الذين صدقوا وكل مجلس الوزراء الذي قدمها والرئيس الذي وقع عليها والقضاة والنيابة ومحققوا الشرطة والمباحث الذين حققوا بموجبها إذا كانوا غير معترضين عليها واخلصوا في عملهم بموجبها كفار وكل فرد من أفراد الشعب رضي بها أو لم ينكرها أو وقف موقف اللامبالاة منها فهو كافر لأن كل هؤلاء قد فضلوا غير شريعة الله وهذا كفر لأنهم اتخذوا آلهة غير الله وحكموا بغير ما أنزل الله». وقول صالح سرية في موضع آخر:

«كل من اعترض على حكم من أحكام الله ولم يرض عنه فهو كافر وعلى هذا فكل من كتب ضد الحدود الشرعية بأن وصف قطع يد السارق أو رجم الزاني بالتخلف والتحجر أو ما شابه ذلك من الأوصاف أو طالب بإلغاء عقوبة الإِعدام أو اعترض على تحريم الخمر أو غير ذلك مما يعتبر اعتراضاً على الله سبحانه وتعالى فهو كافر صريح مباح دم صاحبه وتطلق منه زوجته ولا يصلى عليه ولا يقبر في مقابر المسلمين ولا يرث ولا يورث.

ومن طبيعة الإِسلام في بلاد المسلمين أن أمثال هؤلاء التفاهات الحاقدة وصلوا

---

(1) من المفيد جداً أن نقارن دائماً بين هذه المقولات الغاضبة وبين ما تطرحه جماعات الجهاد وغيرها من الجماعات الإِسلامية الأخرى اليوم لنلاحظ كيف أن هذا الموقف جذري وغير دقيق علمياً إذا ما قيس بالمفهوم الإِسلامي الصحيح الذي لا يرى في «الوطنية» – مثلاً – قيمة تتعارض مع إسلامية المسلم ولنتأمل بكاء الرسول وقت مغادرته مكة مهاجراً وقائلاً انها أحب بلاد الله إلى قلبه وأنه ما كان خارجاً منها لو أن أهلها لم يخرجوه!.

حد التطاول على الله سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً ووضعوا أنفسهم بمنزلة أرقى من الله سبحانه وتعالى وما حصلت هذه الجرأة إلا بسبب البدع التي حصلت للمسلمين نعوذ بالله من الخذلان.

ونطبق القول نفسه على من اتهم الدين بالتخلف والرجعية أو اتهم المتدينين بنفس الأوصاف لأنهم متمسكون بالدين. وأمثال هؤلاء كفار ولا شك في ذلك وهم أحفاد الذين كانوا يتهمون الأنبياء بنفس التهمة بقولهم «أساطير الأولين» ونفس القول ينطبق أيضاً على من يعترض على المظاهر الإسلامية الثابتة كالكتاب والسنة والذين يعترضون على ملابس السيدات المسلمات المحتشمة ويحاربونها ويحبذون الملابس غير المحتشمة للنساء على اعتبار أن الأولى دليل التخلف والثانية دليل التحضر وكذلك من يعترضون على تربية اللحية وينادون بحلقها على اعتبار أن تربيتها من التخلف وحلقها من التحضر وفرق هنا بين من يرتكب إثم الحلق أو الملابس المنافية للإسلام ويعترف بتقصيره أو يتأول ذلك ومن يعتبر ذلك علامة التخلف إذ أنه في الحالة الأولى ليس كافراً وفي الثانية كافر قطعاً لأنه غير راض عن الإسلام أصلاً».

3 ــ رؤية الوثيقة للمنطلقات الأساسية لبناء الدولة الإسلامية

ولأن صالح سرية أطلق لسلاح التكفير العنان، فإنه وكما نعتقد، أدرك أن لهذا التكفير حدوداً وقواعد لا بد من الارتكاز عليها، قواعد تكون مستمدة من الدين والتشريع والتجارب، وهذه القواعد التي حدّدها صالح سرية بثلاث تعد في وجهها الآخر الأسس التي يبني عليها دولة الإسلام بعد الـ «تكفير» والـ «هدم» لدولة الكفر، أي أن هذه القواعد أتت لوظيفتين: «هدم» و «بناء»... هدم لدار الكفر وبناء لدار الإسلام كما يتصورهما الدكتور صالح سرية... فماذا عن رؤيته لقواعد التكفير والهدم والبناء؟

يقول صالح سرية في وثائقه: «القواعد التي اعتمدنا عليها لتكفير الناس ثلاث هي:

1 - **القاعدة الأولى**: ان الإيمان بالله يقتضي بأنه وحده الذي يرسم منهاج الناس وشرائعهم وعلى البشر أن يسيروا وفق ما شرع الله والا فهم كفار، فمن أنكر هذه القواعد فهو كافر، وكل من نصب نفسه للتشريع أو رسم منهاجاً للحياة فقد نصب نفسه الهاً، ومن رضي بهذه التشريعات أو المناهج فقد عبد رباً غير الله فأصبح كافراً كذلك قطعياً، إذ جعلها بديلاً لمنهج الله وشريعته أو مشركاً إذ يأخذ بجزء من شريعة الله ومنهاجه وبجزء آخر من شريعة أو منهج غير منهج الله وشريعته.

وعلى هذا كفرنا الحكومات لأنها اتخذت شرائع ومناهج بديلة لمنهج وشريعة الله ولنفس السبب كفرنا الأحزاب والجمعيات والمبادىء ولقد ذكرنا سابقاً أن الديمقراطية تتناقض من حيث الأصل مع الإسلام، فالإسلام يقصر التشريع على الله وفق ما جاء بالكتاب والسنة أما الديمقراطية فتجعل التشريع من حق الشعب.

فللشعب أن يحلل ما يشاء ويحرم وفق ما تقرره الأغلبية سواء عن طريق البرلمان أو الاستفتاء أو عن طريق آخر وفق ما هو مرسوم في الدساتير. فإذا قررت الأكثرية أن الخمر حلال وإذا قررت أن اللواط حلال أصبح حلالاً وإذا قررت أن الإرث، يوزع بطرق معينة وزّع على تلك الطريقة، ولو كانت مخالفة للإسلام، وباستطاعة هذه الأكثرية أن تلقي شريعة الله أو تستبقي منها ما تشاء في حين أن أصل الإسلام قائم على أن ما أحله الله فهو الحلال وما حرمه الله فهو الحرام وليس لأي سلطة في الأرض أن تخالف أمر الله، فكيف تتفق الديمقراطية مع الإسلام.

والاشتراكية' مثل آخر فالإسلام ينص على أن المال مال الله والناس مستخلفون فيه فليس لهم التصرف فيه إلا وفق ما أمر الله لأنه هو مال الله بينما ترى الاشتراكية أن المال المجتمع والدولة (التي يسيرها الحزب أو الديكتاتورية الحاكمة أو الحكومة... الخ) هي صاحبة الحرية في التصرف في المال وليس الأفراد والأصل إلا يملك الأفراد في المستقبل البعيد في حين ترى الرأسمالية أن المال مال الأفراد يتصرفون فيه وفق ما يشاؤون ولا حق لأحد حتى للدولة أن تتدخل في هذه الحرية (أصل المبدأ هكذا) فكل من الإشتراكية والرأسمالة إذا تناقض الإسلام في أصلها ولذلك ستختلف الفروع في ذلك حتماً. وليست القضية متوقفة على اقتصاد،

فالذين يتصورون أن الاشتراكية أو الرأسمالية هي الاقتصاد فقط فهم تافهو التفكير إذ أن لكل منهما مبدأ شاملاً جميع أمور الحياة الاقتصادية وغيرها لأن أمور الحياة متعلقة بعضها بالبعض الآخر فكل قضايا الحياة ناشئة من الأصل الذي ينبني عليه كل منهج وكما بينا فإن الإسلام يجعل من الله وحده كما أنزل على رسوله «ﷺ» أي (الكتاب والسنة) في حين أن الرأسمالية تجعل الأصل هو الفرد، ولذلك يصبح الأساس وفقاً للحرية الليبرالية التي تنبثق منها الديمقراطية الغربية، فرأي الأكثرية هو الذي يحلل ويحرم ويشرع على أن يبقى الأصل محفوظاً والاشتراكية ترى أن الأصل وفق نظرية وضعت من قبل - واستخلصت أشياء لها قداسة الأديان بحجة أنها قوانين وفي الواقع هم لا يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى، والإدعاء بأن الاشتراكية هي الاقتصاد غير صحيح، بدليل أنهم حين يتحدثون عن التعليم يذكرون المبادىء الاشتراكية، وحين يتحدثون عن البيروقراطية يحاربونها باسم الاشتراكية، وحين يتكلمون في السياسة يتحدثون عن المعكسر الاشتراكي وهكذا».

«المطلوب (وفقاً لرسالة الإيمان) هو تطبيق ما ورد في الكتاب والسنة فأي نظام حاكم يطبق ذلك فهو نظام إسلامي وأي نظام لا يطبق ما ورد في الكتاب والسنة فهو نظام كفر ولو سمي نظاماً إسلامياً فليست العبرة بالتسمية وإنما بالتطبيق».

القاعدة الثانية: وفي رأي صالح سرية بشأن القاعدة الثانية من قواعد بناء الدولة الإسلامية في شق التكفير «أن الإسلام كل متكامل من آمن ببعضه وترك البعض الآخر فهو كافر به ولا خلاف أن من أنكر آية واحدة من القرآن فهو كافر فكيف من ترك مبدأ كاملاً من الإسلام أو شطراً كبيراً فيه فهو كافر بلا شك فيه. وهذه قضية مع وضوحها وضوح الشمس وظهورها وعدم الاختلاف فيها اختلف بشأنها عند التطبيق حتى على كبار العلماء المعاصرين ولا خلاف في أن الإسلام هو ما ورد في الكتاب والسنّة والذي يقرأ القرآن لأول وهلة يرى أنه لم يقتصر على العقائد أو الشعائر فقط بمعناها المتداول وإنما تدخل في شؤون الحياة المختلفة التشريعية والقضائية والاقتصادية والسياسية وغيرها، فالقرآن الذي قال ﴿أَقِيمُوا۟ الصَّلَوٰةَ﴾ هو نفسه قال ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ والذي قال ﴿كُتِبَ

﴿يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ أي المال، هو نفسه قال ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ وهو الذي قال: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ وهو الذي قال ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ فمن ترك آية من هذه الآيات وأمثالها كمن ترك الأولى والقرآن كله كلام الله وكله ملزم. فمن أراد الاعتقاد أن الإسلام يقتصر على العقيدة أو الشعائر أو الأخلاق فقد كفر بالإسلام كله لأننا إذا قطعنا رأس إنسان لا نقول أن الباقي 9\10 إنسان... لا، وكذلك إذا قطعنا قلبه أو رئته أو أمعائه. ونفس هذه الحالة موت له كله مع أننا لم نأخذ منه إلا جزءاً يسيراً، كذلك فالإسلام جسم واحد، من كفر بجزء منه كفر به كله ولا خلاف في ذلك كما قلت، ولهذا كفرنا من قصر الإسلام على العبادة وأعطى لنفسه الحرية لأن يختار النظام الذي يريده للحياة أو حارب تدخل الإسلام في السياسة.

القاعدة الثالثة: يرى بشأنها صالح سرية:

«اننا نحكم على الإيمان بثلاثة أركان كما يقول السلف (الإقرار) بالجنان والتكلم باللسان والعمل بالأركان) فإن اختل ركن واحد من هذه الأركان حكمنا بالكفر ومع أنه لم يكن هناك خلاف بين السلف في ذلك إلا أننا نجد المتأخرين يغفلون عن هذه القاعدة ويقصرون التكفير على الاعتقاد فقط أو الكلام عنه أحياناً ولكنهم يهملون جانب إهمالاً كاملاً، في حين أننا نخالفهم في ذلك على طول الخط، فالعمل عندنا هو الأساس الذي نعمل بموجبه، أما الاعتقاد فلا نستطيع أن نعمله لأنه بين إنسان وربه والله يحاسبه يوم القيامة ونحن هنا كالحاكم يحكم بموجب الأدلة وليس على حقيقة المواقف لأنه لا يعرفها، والقاضي في هذه الحالة غير آثم، لأن الله تعالى يوم القيام يقضي وفق الحقيقة.

لقد كان الإسلام في البداية دين عمل قال تعالى ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[1] صدق الله العظيم.

ويندر أن تجد آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلا وارد فيها ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ والآيات تستنكر القول دون العمل ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن

(1) سورة التوبة، الآية (105).

تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ ثم تغيرت الصورة تدريجياً وأحب الحكام التحلل من العمل ووجدوا من العلماء من أطهر لهم الفتاوى بهذا، وبهذا قلت أهمية العمل وارتفعت قيمة القول حتى وصل الأمر إلى أن العلم الذي وضعه العلماء للعقيدة سموه (علم الكلام) وحتى أصبح العلماء يقرأون كتب الفقه وهم يرونها غير مطبقة فلا يؤثر ذلك في نفوسهم. فما فائدة أن أقرأ المجلدات في قطع يد السارق وأقرأ الأدلة الشرعية وأقوال الفقهاء والمفسرين المحدثين والأصوليين في ذلك وأخوض المناقشات ثم في النهاية لا تقطع يد السارق، انها محنة استمرت مئات السنين حتى أصبحت ارثاً في الوقت الحاضر تشبعت بها الأجيال، فنجد الحاكم يصرح التصريحات الرنانة ويعمل ضدها فيسير الناس على قوله ويتركون عمله. وهذه جريمة تاريخية يجب أن تتوقف. ان العمل عندنا هو المقياس للإيمان والكفر في الدنيا أما الاعتقاد الداخلي فلا نعلمه والله يتولاه يوم القيامة، فنحن نحكم على المنافق بالإيمان في الدنيا ونعامله معاملة المسلمين ما دام يعمل عملهم وان كان في حقيقته أشد كفراً من الكفار ومصيره جهنم. فالحكم في الدنيا غير الحكم في الآخرة. ونحن ما أمرنا أن نشق على قلوب الناس، مثلنا في ذلك مثل القضاة فما دامت العقيدة القلبية خافية علينا فلا يبقى أمامنا إلا القول والعمل، اختار قوم القول واخترنا نحن العمل مع القول دليلاً على الإيمان في الدنيا، واعتبرنا أن القول إذا خالف العمل فذلك سخرية من عقولنا نرفضها رفضاً قاطعاً، وقد بيّنّا سابقاً أن مجرد القول ينبني عليه أن من قرأ كتاباً فيه الشهادتين يصبح مسلماً بمجرد قراءاتها. وهذا ما لم يقله أحد من المسلمين، مما يدل على أن القول وحده ليس دليلاً على الإيمان، وبالاحتجاج بالأحاديث الصحيحة وخاصة حديث أسامة بن زيد الذي قتل رجلاً شهد الشهادتين فعاتبه النبي «ﷺ» بقوله: «**ألا شققت عن قلبه**» فهذا الحديث صحيح ولكن الذين استشهدوا به لم يفرقوا بين الحالتين:

الحالة الأولى: ان دخول الإنسان في الإسلام لا يكون أساساً إلا بالقول لكن...

الحالة الثانية: ان استمرار هذا الكلام لا يتم إلا بالانقياد لحق الشهادتين وهو اتباع الكتاب والسنّة فإذا لم ينفذ لن ينفعه الأول واعتبر رجلاً مستهزئاً بعقول

المسلمين «ان هذه الميوعة في العقيدة قد ألغت الفروق بين المؤمنين والكافرين وفي حين أنه يجب أن يتميز بوضوح أعضاء «حزب الله» عن أعضاء «حزب الشيطان»... أولياء الرحمن عن أولياء الشيطان... عباد الله عن عباد الطاغوت... اننا اليوم لا نجد فرقاً بين هؤلاء وهؤلاء مما يجعل المعركة بينهما مستحيلة مع أن الجهاد قائم إلى يوم القيامة. اننا نجد المتدينين إلى جانب الملحدين في حزب واحد وكلاهما يتفقان في جميع الأفكار والاتجاهات بل ويقفان صفاً واحداً ضد الحركة الإسلامية التي تطالب الحكم بما أنزل الله ويصفانها بأبشع النعوت، فما الفرق بين هذا المتدين وهذا الملحد. وأننا نجد المتدين اليوم يتقبل ببساطة أن يكون الملحد أو المسيحي مثلاً وزيراً أو ضابطاً كبيراً في الجيش إذا كان مواطناً من مواطني الدولة لكن يستنكرا أن يكون مسلماً من مواطني دولة أخرى، مما يدل على أن الرابطة الوطنية عقدة أقوى من الرابطة الإسلامية...

أما عن المستقبل فيرى (صالح سرية) بشأنه أنه لا بد أن يمر عبر الجهاد لتغيير الحكومات الفاسدة وذلك لأن الجهاد لتغيير هذه الحكومات وإقامة الدولة الإسلامية فرض على كل مسلم «ومسلمة». هنا يحدد سرية الطريق بوضوح لإقامة دولة الإسلام، وذلك لأن الجهاد باق إلى يوم القيامة. وإذا كان الجهاد واجب لتغيير الباطل ولو لم يكن كافراً كما فعل الحسين رضي الله عنه، كما قال رسول الله «ﷺ» **(خير الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله)** فإن الجهاد ضد الكفر لا يختلف اثنان من المسلمين على أنه أفرض الفرائض وذروة سنام الإسلام **(من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات ميتة جاهلية)**، ومن ماتوا دفاعاً عن حكومات الكفر ضد من قاموا لإقامة الدولة الإسلامية فهم كفار إلا إذا كانوا مكرهين فإنهم يبعثون على نياتهم وهذه قضية خطيرة أغفلها المسلمون اليوم ونحتاج إلى إفرادها برسالة مستقلة إذ أن الحركات الإسلامية كثيراً ما تتلكأ عن القيام ضد هذه الدولة خوفاً من إراقة الدماء لأنهم لم تتضح لهم هذه القضية الواضحة وضوح الشمس وهي كفر الدولة.

ودار الإسلام عند الفقهاء هي الدار التي تكون فيها كلمة الله هي العليا ويحكم

فيها بما أنزل الله حتى لو كان كل سكانها من الكافرين. إذ حين فتحت مصر مثلاً أصبحت دار إسلام مع أن سكانها كانوا كافرين. ودار الحرب هي الدار التي تكون فيها كلمة الكفر هي العليا ولا يحكم فيها بما أنزل الله ولو كان سكانها مسلمين. ولو احتل المستعمر بلداً إسلامياً تصبح هذه البلد دار حرب يجب تحريرها وإرسال جيش لقتال حكامها ولو أن جند المسلمين في جيشها وجب قتل هؤلاء المسلمين ولا خلاف في ذلك بين أحد من المسلمين وكل من كان ولاؤه لدولة الكفر وليس لإقامة الدولة الإسلامية عومل معاملة الكفار، قال تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾[1] صدق الله العظيم. ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ وعشرات الآيات في القرآن تحدثت عن موضوع الولاء كلها تؤدي إلى كفر من تولى الكافرين. وهذه نقطة غائبة عن معظم المتدينين فإذا ثبت أن الدولة كافرة مثلاً لا يجوز الولاء لها مهما اتخذت من المواقف الوطنية أو القومية أو الإصلاحات الداخلية لأن مقياس المسلم هو الإسلام والدولة الإسلامية ستتخذ هذه المواقف وأحسن منها ولا يجوز أن تتخذ هذه المواقف ذريعة لموالاة الكفر.

وتنتهي أهم آراء صالح سرية ولكن تظل بعض علامات الاستفهام معلّقة وهي علامات استفهام تدور حول حدود التكفير والإيمان كما بيّنها صالح سرية في وثيقته وحول شرعية ومعايير «التكفير» ومدى صلاحية هذه المعايير لبناء دولة إسلامية قوية قادرة على إعادة العالمية الثانية للإسلام، وهل نحاسب صالح سرية على التقصير في هذا الجانب أم نحاسب سيد قطب والمودودي وابن تيمية... الذين أرسوا قواعد التكفير في الفكر الإسلامي تاريخياً؟ وإلى أين تتجه الخطى في صحراء التكفير تلك... وهل تصلح كبداية حقيقية للجهاد؟ وهل تكون بحق «نظرية سياسية» حقيقية لتيارات الغضب الإسلامي أم أنها عاجزة بهذا المنطق عن الوصول لتلك الغاية؟ تساؤلات عديدة... نذكر بعضها ونؤجل البعض الآخر إلى موضع آخر.

---

(1) سورة آل عمران، الآية (28).

(2) تنظيم الجهاد بقيادة عبد السلام فرج وإطاره الفكري

* كما سبق وأشرنا، فإن (جماعة الجهاد) في مصر هي في الواقع عدة جماعات إسلامية اتخذت من (الجهاد) عقيدة سياسية لها واعتبرته (فريضة غائبة) ينبغي القتال من أجلها حتى تصبح فريضة حاضرة، واجبة التنفيذ[1].

* ولقد شهدت السبعينات في مصر جماعات جهادية عديدة، كان أبرزها وأقواها تأثيراً (جماعة الفنية العسكرية عام 1974 بقيادة الدكتور صالح سرية) والتي سبق تفصيل أفكارها ورؤيتها السياسية. وجماعة الجهاد بقيادة محمد عبد السلام فرج 1979) وهي الجماعة التي كان من نصيبها اغتيال السادات عام 1981.

وفي هذا الجزء من الدراسة سوف نحلّل أبرز أفكار هذه الجماعات مع التفصيل الوثائقي بشأنها، نظراً لأهميتها في صنع المستقبل داخل مصر خاصة إذا علمنا أنه كان من نصيبها وفي أقل من عشر سنوات اغتيال رئيس الجمهورية في مصر، (أنور السادات 1981)، ونائب رئيس الجمهورية (د. رفعت المحجوب 1990) فضلاً عن عشرات الأحداث العنيفة التي عاشتها مصر بسبب هذه الجماعات.

فماذا عنها؟

* بداية تعود نشأة هذه الجماعة (جماعة «الجهاد الكبرى») إلى عام 1979، وهي تعد الحلقة الثانية الهامة في حلقات جماعات الجهاد في مصر خلال حقبة السبعينات بعد حلقة صالح سرية عام 1974. ولقد مثلت جماعة عبد السلام فرج نقطة التقاء ثلاث جماعات كانت تعمل متباعدة قبل عام 1980، وهي فضلاً عن جماعته؛ جماعة كرم زهدي بوجه قبلي، وجماعة سالم الرحال الأردني الجنسية الذي تولى كمال السعيد حبيب (مصري) قيادتها بعد هروب الرحال إلى الأردن. ومع عام 1981 تكون مجلس شورى موحد لجماعة الجهاد الإسلامي.

---

(1) هناك في مصر اليوم (1993) تياران رئيسيان للجهاد: **الأول** هو «جماعة الجهاد الإسلامي» وهي التي تفرع عنها حالياً تنظيم «طلائع الفتح» الذي يحاكم عسكرياً الآن في مصر وتعداد المتهمين فيه تقترب من الـ 300 عنصر. أما **الثاني** فهو الجماعة الإسلامية الجهادية وهي التي يقترن بها غالب عمليات العنف المسلح في مصر مصرع السادات وحتى اليوم وكانت هاتين الجماعتين تنظيماً واحداً تأسس عام 1979 وانشق عام 1981.

والذي يلاحظ فيه أن مجلس شورى التنظيم يرأسه أمير التنظيم والذي كان محمد عبد السلام فرج، ثم ينقسم مجلس الشورى إلى ثلاث لجان، اللجنة الأولى: لجنة الدعوة، مهمتها نشر الدعوة وتجنيد أعضاء جدد، والتثقيف الفقهي والسياسي العام، وكان يرأس هذه اللجنة محمد عبد السلام فرج بالإضافة لرئاسته للتنظيم. أما اللجنة الثانية فهي لجنة العدة، ومهمتها وضع الخطط، وتنظيم حركة العمل وحركة التدريب وتجميع المعلومات تمهيداً لتغيير النظام السياسي القائم، ويرأسها عبود الزمر. أما اللجنة الثالثة والأخيرة فهي اللجنة الاقتصادية، وكانت مهمتها دعم التنظيم وتوفير القوة المالية لحركته، من خلال زيادة الاعتماد على تبرعات الأعضاء، وعمليات الهجوم على بعض محال الذهب الخاصة بالمسيحيين والتي يطلق عليها في عرفهم «غنيمة». ويلاحظ أن هذه اللجنة لم يرد بشأنها في تحقيقات القضية رقم 48 لسنة 1982 المعروفة بقضية تنظيم الجهاد، تحديد دقيق لمسؤولية إدارة هذه اللجنة، وإن كان الباحث يعتقد أن عبود الزمر كانت له أمرة قيادتها لكونه العقل المدبر لكافة عمليات الهجوم على محال المسيحيين من تجار الذهب[1]. وتتمحور مكونات الرؤية السياسية لجماعة الجهاد فيما يلي:

(أ) رؤية عبد السلام فرج من خلال كتابه (الفريضة الغائبة)[2] طريق الوصول إلى الدولة الإسلامية التي بشر بها الرسول ورأيه في حكام اليوم والأسباب التي دفعته لاغتيال السادات.

(ب) أبعاد الرؤية السياسية لعبود الزمر - باعتباره - أهم عناصر الجماعة بعد عبد السلام فرج من الناحية الفكرية والتنظيمية.

(ج) رؤية جماعة الجهاد (فرع الوجه القبلي) للبديل الإسلامي الذي ينشده.

---

(1) رفعت سيد أحمد: لماذا قتلوا السادات: دراسة في الفكر السياسي، الدار الشرقية للنشر، طبعة ثانية 1989 ص 59 - 70.

(2) الكتاب طبع منه خمسمائة نسخة أحرق أغلبها فور اغتيال السادات ولم يبق منها سوى عشر نسخ استطاع الباحث الحصول على احداها من بعض قيادات الجهاد الإسلامي ويقع الكتاب في 54 صفحة من القطع الصغيرة، أنظر النص الكامل لهذا الكتاب في د. رفعت سيد أحمد: النبي المسلح: الرافضون؛ الجزء الأول، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1990.

(د) رؤية جماعة الجهاد (تنظيم سالم الرحال) لجوهر التحديدات التي تواجه حركة الإحياء الإسلامي في السبعيات.

(هـ) الأهداف وطريق الوصول إليها في أحدث أطروحات جماعة الجهاد.

وبتفصيل النواحي السابقة يتضح ما يلي:

(أ) رؤية عبد السلام فرج للبديل الإسلامي والدولة التي ينشدها

يرى فرج في كتابه «الفريضة الغائبة» أن البديل الذي ينشده هو قيام الدولة الإسلامية والخلافة. وأن الفكر المعاصر، وداخل مصر على وجه التحديد، يمثّل فكر طواغيت الأرض التي لن تزول إلا بقوة السيف، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد بشر بإقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة[1]... وأن إقامة الدولة الإسلامية أمر من أوامر المولى وواجب على كل مسلم بذل قصارى جهده لتنفيذه. كما يرى فرج أن حكم إقامة شرع الله على هذه الأرض فرض على كل مسلم، وبالتالي فإن أحكام الله فرض على المسلمين وإقامة الدولة الإسلامية فرض على المسلمين لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أيضاً وأن الدولة الإسلامية لن تقوم إلا بالقتال[2].

وأوضح عبد السلام فرج أيضاً في كتابه أن الأحكام التي يحكم بها المسلمين في الوقت الحاضر هي أحكام الكفر، فهي قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين وأن حكام هذا العصر تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه فيه كل من تابع سيرتهم وأن حكام هذا العصر في رده عن الإسلام تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية أو الصهيونية أو الشيوعية. فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء وان صلوا وصاموا وادعوا أنهم مسلمون، ثم عقد مقارنة بين حكام التتار وحكام اليوم ـ وانتهى إلى أن صفات حكام التتار هي ذات صفات حكام العصر هم وحاشيتهم الموالية لهم الذين عظموا أمر الحكام أكثر من تعظيمهم لله. وانتهى من هذه المقارنة إلى أن حكام

(1) الفريضة الغائبة، ص 29 ـ 31.

(2) المصدر السابق، ص 20.

اليوم مثل حكام التتار عزفوا عن شريعة الإسلام(1).

أما عن مبررات اغتيال السادات كما استقرت لدى محمد عبد السلام فرج وباقي الذين شاركوا في عملية الاغتيال فيمكن حصرها من واقع آرائه السابقة ومن واقع التحقيق في القضية رقم 7 لسنة 1981 أمن دولة عسكرية، في النقاط التالية:

أسباب سياسية: تتمثّل في اتفاقات كامب ديفيد والصلح مع إسرائيل، عزلة مصر عن عالمها الإسلامي، وسيطرة ممارسات التسلط السياسي، وأسباب اقتصادية: للانفتاح تتمثّل في التفاوت الطبقي والظلم الاقتصادي والنتائج الاقتصادية للانفتاح، وأسباب اجتماعية ـ دينية: تتمثّل في الحكم بغير ما أنزل الله، سب العلماء وسجنهم (مثل الشيخ المحلاوي) ووضع الآلاف من أعضاء الجماعات الإسلامية في السجون، والخروج عن شرع الله والاتجاه الحثيث نحو علمنة مصر(2).

(ب) أبعاد الرؤية السياسية لعبود الزمر(3)

يمكن تحديد رؤية الزمر في عدة نقاط، فعبود يرى أن نظام الحكم القائم في مصر ابان عصر السادات وفي أغلب البلاد الإسلامية هو نفس نظام الحكم القائم اليوم (1988)، وأنهما يتشابهان في الحكم بغير ما أنزل الله «وفي البعد عن الإسلام» وبالتالي في الكفر والعيش في «جاهلية القرن العشرين» مع باقي أنظمة الحكم بديار العرب المسلمين كما يقول حواره المشار إليه.

---

(1) نفس المصدر، ص 29 ـ 34.

(2) استند الباحث في الوصول إلى هذه الخلاصة لفكر الجهاد عند عبد السلام فرج من واقع كتابه: الفريضة الغائبة، مصدر سابق، ص 30 ـ 50 وكذلك: عبد العزيز الشرقاوي، قضية تنظيم الجهاد دون ناشر القاهرة/ 1985 ص 41 ـ 44.

(3) أمكن الحصول على حوار غير مباشر مع عبود الزمر، كانت خلاصته هي الرؤية السياسية المرفقة، هذا ويمكن لمزيد من التفصيل بشأن هذه الرؤية مراجعة نص البيان رقم (1) والبيان رقم (2) واللذين كان عبود يزمع إذاعتهما عقب اغتيال السادات مباشرة في: شوقي خالد، محاكمة فرعون القاهرة، دار سينا للنشر ـ 1987 ص 61 ـ 62.

يذهب عبود الزمر أيضاً إلى تكفير المجتمعات القائمة «كنظام للحياة والتشريع وكقوانين ومؤسسات وأحزاب وهيئات وجمعيات خيرية واجتماعية واقتصادية وغيرها «ولكنه لا يكفر» الأفراد داخل هذه المجتمعات، فالمجتمعات جاهلية ولكن «الأفراد» غير ذلك طالما لم يعلنوا بسلوكهم وأفكارهم جاهليتهم. بل هو يدعوهم تأكيداً لقناعاته ورؤيته السياسية، إلى ترك الأحزاب السياسية القائمة والانضمام إلى صفوف جماعة الجهاد الإسلامي على شرط أن يكونوا فرادى، أي لا يشكلون جماعات أو تنظيمات أو هيئات أو كيانات اجتماعية لأنه يكفر هذه الأشكال جميعاً، ولا يؤمن بصدق في نياتها أو بدورها الجماهيري الفعال بالإضافة إلى أنها ستشكل حتماً «لوني» من الضلال و«الكفر» يؤثر سلباً على جماعته ونضالها السياسي الذي (تشرف بقتل السادات) كما يقول في الحوار[1].

عبود الزمر يهدف إلى إقامة جمهورية إسلامية في مصر تتشابه في كل شيء تقريباً مع الجمهورية الإسلامية بإيران، وهو في تقديمه لهذا «البديل الإسلامي» يعتبر الخميني مثله الأعلى سياسياً وتنظيمياً، بل ان بعض أعضاء التنظيم ينظرون إلى عبود كأمير للتنظيم له السمع والطاعة بنفس نظرة رجال الخميني معه قبل الثورة في النجف وباريس، وبعد الثورة في (قم)، وهو قياس مع الفرق. إن تحديد الجمهورية الإسلامية «كغاية استراتيجية» وكبديل إسلامي، منشود عند عبود الزمر، استتبعه أيضاً تحديد الوسيلة إلى ذلك البديل وهو «الثورة الشعبية المسلحة»[2] وعبود الزمر بهذه الوسيلة تجاوز أطروحات التيارات السياسية الأخرى غير الإسلامية.

إن هذا الإطار السياسي العام لأفكار عبود الزمر يعيبه من وجهة نظر الباحث نقطة ضعف أساسية وهي عدم اعطاء القضايا الاجتماعية والسياسية المتصلة بالقطاعات الشعبية الفقيرة، القدر الكافي من الاهتمام والتعمق. ويبرز هذا الانتقاد واضحاً في رؤية حديثة نسبياً لنفر من قيادات الجهاد حيث هم يرون أن مجرد

(1) من أقوال عبود في الحوار معه.
(2) المصدر السابق.

سؤال الناس لهم عن الحلول والبدائل التي يقدمونها للمشكلة الاقتصادية في دولة كمصر يعد استخفافاً بعقولهم[1].

(جـ) رؤية جماعة الجهاد (فرع الوجه القبلي ـ الجماعة الإسلامية) للبديل الإسلامي المنشود

لتحديد تلك الرؤية تنبغي الإشارة إلى حقيقة أن الدكتور عمر عبد الرحمن كان يمثل القيادة الفكرية لجماعة الجهاد فرع الوجه القبلي، ولقد برز دوره في تلك الفتوى الشهيرة التي أعطاها لأعضاء الجهاد فرع الوجه القبلي، والذين كانوا يشكلون وقتئذ (1978 ـ 1979) أحد أفرع الجماعة الإسلامية التي حاول الإخوان احتواءها مع نهاية السبعينات، وهي الفتوى الخاصة بقتل السادات باعتباره حاكماً بغير ما أنزل الله، وكان ذلك في معرض سؤاله عن الآية الكريمة. قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[2] صدق الله العظيم والذي رأى بشأنها: «أن الآية عامة في أهل الكتاب وغيرهم شاملة اليهود والنصارى والمسلمين، وأن الحاكم بغير ما أنزل الله كافر وأن الكفر فيها هو المخرج عن الملة، والأدلة والآثار تثبت ذلك»[3].

هذا ويتحدّد البديل الإسلامي المنشود لدى أعضاء الجهاد (وجه قبلي) في مقولة أساسية هي (إعادة الخلافة)[4]. ولقد التقطوا هذه المقولة من الشيخ عمر عبد

---

(1) مخطوط بعنوان (منهج الجهاد الإسلامي) استطاع الباحث الحصول عليه ـ وقد كتب داخل السجن. خلال الشهور الأخيرة من عام 1986، وأشرف على كتابته عبود الزمر، مع عدد من زملائه في السجن. انظر النص الكامل لهذا المخطوط ولغيره من الوثائق السرية للجماعات الإسلامية في مصر خلال السبعينات والثمانينات في د. رفعت سيد أحمد: النبي المسلح: الثائرون ـ الجزء الثاني ـ رياض الريس للكتب والنشر ـ لندن ـ 1990.

(2) سورة المائدة، الآية (4).

(3) د. عمر الرحمن: كلمة حق، مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن في قضية الجهاد، القاهرة: دار الاعتصام ـ د. ت، ص 47.

(4) د. عمر عبد الرحمن: أصناف الحكام وأحكامهم (وهذه الوثيقة عبارة عن مجموعة الفتاوى التي ألقاها الدكتور عمر على أعضاء الجهاد بالسجن في ليمان طره بعد عام 1982م وقاموا بكتابتها على الآلة الكاتبة وتوزيعها على أعضاء الجهاد بالأقاليم ولا يوجد عليها دار نشر أو سنة النشر ومهورة فقط بتوقيع (الجماعة الإسلامية) وهو الاسم المعروف لاعضاء الجهاد بالوجه القبلي.

الرحمن وقاموا مع نهاية السبعينات وأوائل الثمانينات بترويجها من خلال كتبهم ومجلاتهم (التي منها مجلة تحمل عنوان «كلمة حق» وتوزع على طلاب الجامعات في مصر وصدر منها 4 أعداد حتى يوليو 1987) وأخيراً وضعوا كتاباً أسموه (ميثاق العمل الإسلامي)[4] ضمنوه فلسفتهم السياسية، والتي تتمحور حول تسع نقاط هي: الغاية، العقيدة، الفهم، الهدف، الطريق، الزاد، الولاء، العداء والاجتماع.

وفي تفصيل إحدى هذه النقاط، وهو الجزء الذي يتّصل بموضوع الدراسة ويتعلّق بالبديل الإسلامي كما يتصوره أعضاء الجهاد بالوجه القبلي، نجدهم يرون أن البديل أو الغاية التي يسعون إليها هي إقامة الخلافة مرة ثانية بعد زوالها منذ ستين عاماً (يقصدون بالطبع الخلافة العثمانية). وهم في سبيلهم لتحديد هوية الخلافة التي يسعون لإقامتها يرون أنها تختلف عن أي نظام سياسي آخر مما عرفته البشرية حيث الأسس التي تقوم عليها خلافتهم مختلفة.

أما عن أوجه الخلاف عن وجهة نظرهم مع الآخرين بشأن قضية الخلافة فينحصر في أن: المشرع هو الله عز وجل والرسول ﷺ مبلغ عن ربه، وحق التشريع غير مشروع لأحد لا لخليفة ولا لأهل مشورة ولا لبرلمان ولا لحزب، ولا لمجموع الأمة؛ بل هو حق خالص لله تعالى. أما الاجتهاد لمعرفة حكم الله هو ما يعرض من وقائع وفيما يجد من نوازل وقضايا فهذا ليس تشريعياً بل هو البحث عن حكم الله في هذه الواقعة بالطريق الذي شرعه الله لذلك، وأن الخلافة كما يفهمونها تقييم الإسلام في رعاياها وفوق أراضيها في الصغير والكبير من الأمور. وكذلك يحدّد الإسلام لها علاقاتها بمن حولها سلماً وحرباً، معاهدة وصلحاً. ووفق رؤية أعضاء الجهاد أيضاً أن الخليفة ما هو إلا منفذ لأمر الله ورسوله، مهمته حفظ الدين وحراسته ونشره وسياسة الدنيا بالدين والعدل والشورى من سمات حكمه[1] وطرق انعقاد الخلافة من وجهة نظرهم ثلاثة. الأول: الاستخلاف اما بأن

(4) عصام الدين درباله - ناجح إبراهيم - عاصم عبد الماجد ميثاق العمل الإسلامي، الناشر: الجماعة الإسلامية د.ت، وهو مكتوب بخط اليد ويتم توزيعه على أعضاء الجماعات الإسلامية في جامعات مصر.

(1) المصدر السابق، ص 54.

يستخلف الخليفة رجلاً بعده أو يستخلف جماعة تختار من بينها الخليفة الجديد، والشرط الثاني: بيعه أهل الحل والعقد لرجل تتوافر فيه شروط الخليفة، ثم الثالث: الاستيلاء أو ما يسمى بإمارة المتغلبة[2].

(د) رؤية تنظيم سالم الرحال لجوهر التحديات التي واجهت حركة الإحياء الإسلامي في السبعينات: يرى الباحث أنه لكي تكتمل جوانب الرؤية السياسية لجماعة الجهاد التي قادها محمد عبد السلام فرج لا بد من الإشارة إلى بعض أفكار (الجناح الثالث) وخاصة المتعلّق منها بقضية الإحياء ومن واقع التحقيقات والمخطوطات المتوافرة عن قادة هذا الجناح ـ الذين انضموا بعد ذلك (عام 1980) تحت القيادة الرئيسية للجماعة ممثلة في محمد عبد السلام وفي مجلس الشورى واللجان الثلاث السابقة الإشارة إليها ـ فإن رؤيتهم لطبيعة التحدّيات والمشاكل التي واجهت حركة الإحياء الإسلامي في السبعينات، وأوائل الثمانينات يمكن محورتها في المشاكل الست التالية[1]:

المشكلة الأولى: تمثّلت في الحاجة إلى تفجير الطاقات الكامنة في الشعوب العامة من خلال إعادتها مرة أخرى إلى الفهم الإسلامي الصحيح، وذلك عبر جهاد طويل متعدد المراحل.

أما **المشكلة الثانية:** فهي مشكلة وجود أنظمة علمانية لا تعبر عن روح المنطقة ولا تاريخها ولا مستقبلها، ومن ثم فهي أنظمة بلا جذور ولا تنتمي إلى قيمنا، ومن ثم وجب قتالها.

وبالنسبة **للمشكلة الثالثة:** فهي وجود إسرائيل في قلب العالم الإسلامي بل وفي أعز وأقدس أجزائه وهي فلسطين أرض المسجد الأقصى، ولا بد من الجهاد من أجل تحريرها من أيديهم.

---

(2) المصدر نفسه، ص 55.

(1) اعتمد الباحث على التحقيقات التي أجريت مع كمال السعيد حبيب الذي قاد جماعة الجهاد فرع الهرم بعد ترحيل السلطات المصرية لقائدة: محمد سالم الرحال عام 1980 واعتمد أيضاً على مخطوط بعنوان: «الاحياء الإسلامي» وضعه كمال السعيد حبيب عام 1986 ص44-45.

وعن **المشكلة الرابعة:** يرى كمال السعيد أنها مشكلة توحيد العالم الإسلامي كله على كلمة لا إله إلا الله، والجهاد.

أما **المشكلة الخامسة:** فهي تحقيق التنمية في بلدان العالم الإسلامي من خلال استغلال أفضل موارد العالم الإسلامي المختلفة.

وبالنسبة **للمشكلة السادسة** والأخيرة: فيرى كمال السعيد أنها رفع رأيه الجهاد الإسلامي للدعوة إلى دين الله سبحانه وتعالى ولتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى. ويمكن صياغة هذه المشكلة بغلبة الجاهلية على بقاع الأرض جميعها من خلال فرضها لقيمها ورموزها وتقاليدها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وعاداتها، ومن ثم وجب علينا إعادة فرض الإسلام عليها[1].

لقد كان من المنطقي أن ترى الأفكار السابقة مجتمعة بعد إعادة دمجها في قالب فكري وتنظيمي واحد بقيادة محمد عبد السلام فرج، التجسيد العملي لها في إحداث أكبر قدر من الصدام مع السلطة السياسية. وكان حادث اغتيال رئيس الدولة وقتذاك ـ أنور السادات ـ أهم وأبرز الأحداث تجسيداً لذلك الفكر الذي نادى بالإحياء الإسلامي عن طريق الجهاد ومقاتلة الحكام الذين يشبهون في غالب سلوكهم وأحوالهم التتار، على حد قولهم، والأخص السادات، ومن ثم استحق أن يقتل[2].

وفي ختام هذا الجزء ترى أن جماعات الجهاد الإسلامي التي عرفتها السبعينات في مصر بحادث الفنية العسكرية عام 1974 بقيادة الدكتور صالح سرية الفلسطيني الأصل، لم تتوقف عن التكاثر بالمعنى السياسي، وبدلاً من حوالى 30 متهماً في

(1) المصدر السابق، ص 45.

(2) تفصيل حادث اغتيال السادات ورد في أكثر من مصدر: انظر على سبيل المثال: محمد حسنين هيكل: خريف الغضب طبعة، 1983 ص 491 ـ 518، وكذلك عبد العزيز الشرقاوي، قضية تنظيم الجهاد، ص 100 ـ 104، كذلك كتابنا: لماذا قتلوا السادات ـ الدار الشرقية ـ مصدر سابق.

حادث الفنية العسكرية، وصل الأمر إلى عدة آلاف مع جماعة محمد عبد السلام فرج (1979 - 1981) والذين تم تصفيتهم ليصل إلى 301 منهم وهو رقم رغم عدم دقته علمياً إلا أنه يعني زيادة المساحة العددية للقائمين بحركة الإحياء الإسلامي عن طريق الجهاد مع نهاية السبعينات أي بحوالى عشرة أضعاف عددهم مع بدايات الفترة نفسها. ولم يتوقف الأمر على الجانب العددي فقط ولكنه تجاوزه إلى الجانب الجغرافي والذي يظهر حجم التنوع الجغرافي لأعضاء الجهاد الإسلامي مع نهاية السبعينات.

(هـ) الأهداف وطريق الوصول إليها في أحدث أطروحات جماعة الجهاد

ولكي تستقيم الرؤية الفكرية لجماعة الجهاد، تنبغي الإشارة إلى أحدث أطروحاتهم الفكرية وهي وثيقة حديثة معنونة بـ (الجهاد ومعالم العمل الثوري) جاء فيها تحديد جديد لأهداف (جماعة الجهاد) ورؤيتها لمعالم العمل الثوري للوصول إلى تلك الأهداف[1].

وعن هذه الأهداف ترى «جماعة الجهاد» أن الهدف الأساسي بالنسبة لها يتمثل في إرساء دعائم دولة عقيدية تؤمن بوجوب إتباع منهج الله تعالى في شتى مناحي الحياة ترتكز على:

1- نظام حكم إسلامي تساس فيه أمور الدنيا ويتّخذ من الشورى قاعدة له. يوازن بين حق الفرد والمجتمع ويكفل للمواطن حياة كريمة يأمن فيها على نفسه وعرضه وماله.

2- مجتمع العدل الذي يؤمر فيه بالمعروف وينهي فيه عن المنكر ويتمتع الجميع فيه بالحد المناسب من المأكل والملبس والمسكن والتعلّم، فضلاً عن حرية التعبير وإبداء الرأي في غير تعد على حقوق الآخرين.

---

(1) هذه الوثيقة لم تنشر بعد، وتعد إشارتنا هذه بالنسبة لها أول نشر علني لها، وأول تحليل حقيقي لها.

3- جيل مؤمن بربه مدرك للواقع المحيط به. متفهم لحقيقة الصراع بين الحق والباطل، يمثل الإسلام حق مثيل.

4- جيش قوي قادر على حماية العقيدة والأرض والعرض مع حشد الجهود لتشكيل قوة ردع إسلامية لنصرة المستضعفين وإنقاذ المظلومين واسترداد ما سلب من مقدسات الإسلام في شتى بقاع الأرض.

5- كيان غير منحاز، ذي علاقات متوازنة بكافة القوى الدولية يسعى للتخلّص من التبعية، وتحقيق الاكتفاء الذاتي كخطوة نحو الاستقلال التام.

6- تجميع الكفاءات الإسلامية النادرة والمتناثرة في شتى أنحاء العالم للعمل داخل مؤسسات الدولة لتحقيق السبق العلمي والحضاري في المجالات النافعة للبشرية.

7- تحقيق الاتحاد مع كافة الدول الإسلامية بتحطيم الحدود المصطنعة وإعادة توزيع الثروات والموارد فيما بينها كخطوة على طريق الخلافة المنشودة.

8- النهوض بواقع الأمة وإذابة الانتماءات العرفية أو الحزبية أو الإقليمية في كيان الأمة الواحدة، فالمفاضلة بالتقوى والولاء إنما يكون لله مهما تباعدت البلدان أو اختلفت لهجات اللسان.

9- الانطلاق بقوافل وسرايا الدعوة لإعلاء كلمة الله تعالى في الأرض مع الوفاء بكافة العهود والمواثيق وحفظ حقوق أهل الذمة من اليهود والنصارى وفق ما تقتضيه أحكام الإسلام العادلة[1].

وسعياً لتحقيق هذه الأهداف فقد تأسّست الجماعة على المميزات الآتية (وفقاً للوثيقة الجديدة):

1- إنها حركة عقائدية تؤمن بالله وتكفر بالطاغوت وتسعى إلى تحقيق ذلك في الواقع بكل الوسائل المشروعة بما في ذلك جهاد طواغيت الأرض حتى تسلم أو تزول.

---

(1) وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثوري، ص 16 ـ 17.

2- إنها «حركة ربانية» تربي أعضاءها على الاستسلام والخضوع لربهم فهو طريق الإمامة على العالمين.

3- إنها «حركة سلفية» تتحرى نهج السلف الصالح كطريق وحيد لصلاح حال الأمة وإعادة عز المسلمين المفقود كما أنه المنهج الوحيد لفهم الإسلام فهماً صحيحاً.

4- إنها «حركة شمولية» تأخذ الدين كله، كما تؤمن به كله وتسعى إلى تحقيقه في شتى مناحي الحياة.

5- إنها «حركة انقلابية» تؤمن بأن التغيير الجذري هو السبيل الوحيد لإقامة منهج الإسلام وإزالة رجس الجاهلية.

6- إنها «حركة علمية» تستوعب التطورات العلمية الحديثة وتطوعها لخدمة أهدافها.

7- إنها حركة عالمية تدعو إلى تحكيم الإسلام في العالمين، وترى أن تطورات العالم المعاصر تحتم الخاصية العالمية للحركة الناجحة.

أما عن رؤية الجهاد في أحدث وثائقه (معالم العمل الثوري)[1] لقضايا الحركة المطروحة على الساحة الإسلامية فتتمثل في الآتي:

1- إن «تحري السنن» التي استودعها الله في خلقه هو منهج إسلامي يجب إعماله في التعامل مع الواقع وإلا فإن المخالفة منذرة بالبوار والهلاك.

2- إن لزوم الحق قرين السير على نهج «الطائفة المنصورة» كما تسعى إلى أن تستوفي شروطها حتى تكون الامتداد الصحيح لهذه الطائفة التي ما غابت على طول التاريخ الإسلامي.

3- إن استيعاب التجارب الإسلامية السابقة والتقييم المستمر للحركة يكسب المسيرة وضوحاً في الرؤية واندفاعاً نحو الهدف.

---

(1) الوثيقة: ص 19 وما بعدها.

4- إن اتباع منهج الثائرين على طريق الحق من قادة الأمة وعلمائها (أمثال عمر بن عبد العزيز، وأحمد بن حنبل، ونور الدين محمود، وابن تيمية) هو الطريق الأولى، فهم أعلام الوثبات الإسلامية الكبير الذين بذلوا النفس والنفيس في سبيل رد الأمة إلى دينها وإقامتها على محور الفاعلية في حياة البشرية.

5- إن اختيار «الأسلوب الأمثل للتغيير» مرتبط ارتباطاً تاماً بظروف المرحلة ورؤية المتخصصين في ذلك. ولا نرى الالتزام بأسلوب معين دون غيره حيث قد يفقدها ذلك استخدام الأساليب الأخرى في وقتها المناسب كما قد يكون الحل المناسب تحت ظرف معين هو الجمع بين أكثر من أسلوب في التغيير في وقت واحد على التتالي.

6- إن «المفاضلة» مع الجاهلية هي سمة أصيلة في دعوة الحق تعميقاً للتناقض معها وتمييزاً للخبيث من الطيب ولا يتم ذلك إلا بموالاة المؤمنين والبراءة من الكافرين.

7- إن «الصراع» بين الحق والباطل إنما هو صراع دائم ما دامت الحياة. وانه صراع مصيري يسعى فيه كل طرف إلى إفناء الطرف الآخر.

8- إن «الجهاد» فرض عين على جميع المسلمين لاستعادة خلافة المسلمين الغائبة ولا يسقط عنهم إثم تركه إلا أن تقام دولة الإسلام.

9- إن «النصر» يتنزل يقيناً على عباد الله المؤمنين وإن الأخذ بأسبابه المادية والمعنوية من صميم التوكل على الله تعالى.

10- إن العمل من خلال «جماعة» واجب شرعي لإقامة الدين، كما أن بناء الفرد بناءً إسلامياً متكاملاً لا يتم في غيابها.

11- إن السمع والطاعة واجبة لأمير الجماعة والإمارات الفرعية ما لم يأمروا بمعصية.

12- إن «العمل السري المنظم» هو محور التحدي الحقيقي في عالم اليوم الذي

تقوده أجهزة المخابرات العالمية وفيه تتحقق الوقاية من مخاطر العمل العلني.

13- إن «الطابع العسكري» هو السمة التي يجب أن يتميز بها أعضاء الحركة والذي يلزم تربية النشأ عليه.

14- إن «الجهاد الإسلامي» سلاح فعال في مواجهة الطغيان الجاهلي وأن المفتعل حقاً هو ما يُسمّى بمكافحة الإرهاب الذي يهدف إلى تطويق الإسلام، كما أنه يفتقر إلى الشروط الموضوعية فلا يلتفت إليه فيجب العمل على فضح مخططاته.

15- إن «التخطيط» ضرورة لا غنى عنها في بناء الحركة الناجحة كي تتضح الأهداف وتتحدد المسؤولية ويستفاد بكل الإمكانات والطاقات.

16- إن «البناء التنظيمي على أسس علمية» وفق نظم ولوائح محددة بأيدي أهل الخبرة والاختصاص يحقق الاتزان الحركي.

17- أهمية إيجاد الهيكل التنظيمي المرن القادر على أداء المهام المنوطة به في الظروف العادية والطارئة بكفاءة تامة.

18- إن «الإخلاص والولاء» عنصران أساسيان في تكوين العضو الصالح للعمل التنظيمي فيهما تتحقق وقاية التنظيم من مخاطر التقلبات النفسية.

19 - إن «الشورى» مبدأ إسلامي أصيل ينبغي إتباعه عند اتخاذ القرارات وصولاً إلى الرأي الأمثل.

20- إن تعميق مبدأ «التخصيص» قد أصبح ضرورة في واقع الحركة الإسلامية للارتفاع بها إلى مستوى المواجهة الدقيقة في شتى المجالات المختلفة.

21- إن طبيعة المعركة المفروضة اليوم تجعل «معيار التقدم» مرتبطاً بالكفاءة على إدارة المعركة بكل متطلباتها وأبعادها.

22 - إن «للتقوى» علاقة مباشرة بوضوح الطريق والتوفيق فيه فهي صفة لازمة للحركة التي تنشد التمكين فضلاً عن كونها عنصراً أساسياً في تقدم قادة الجهاد وتعتبر صلاحيات الأعضاء للعمل الجهادي.

23- إن «التربية» ضرورية لإيجاد العضو الذي يفي بأهداف الحركة، ويتحمل تبعتها فضلاً عن أهميتها في الحفاظ على استمرار المسيرة.

24- إن «التعليم» لا غنى عنه في عملية بناء وتكوين الأعضاء حيث تدرس العلوم اللازمة لذلك شرعية كانت أم واقعية. فلا استفادة لهذه العملية دون تحصيل الحد الأدنى من العلوم الشرعية التي تحقق للعضو فهماً صحيحاً للكليات الإسلامية وتحميه من الخلل العقيدي وتشوّش الفكر فضلاً عن تعلّمه واجبات دينه وكذلك تحصيل الحد الأدنى للعلوم الواقعية الذي يبصر العضو بمواقع أقدامه ويعينه على أداء مهامه.

25- إن «الإعداد للجهاد» سواء كان ذلك على المستوى النظري المتمثّل في الخطط والتصورات أو على المستوى العملي المتمثّل في العدد والعداد هو أمر واجب لا يسقط في زمن العجز.

26- وجوب «إعداد الخطط والتصورات الراجحة» واللازمة لإحكام السيطرة على مقاليد الحكم وتثبيت أركان الدولة.

27- ضرورة «إعداد وتأهيل القيادات والكفاءات» اللازمة لإدارة الدولة عند التمكين مع عدم إغفاله الكفاءات الإسلامية المؤهلة لذلك.

28- إن أي تصوّر «لمعركة اليوم بين الإسلام والجاهلية يغفل التحدي الغربي» المفروض، هو تصوّر هامشي لا نجاح له مهما حقق من نتائج. فالصراع (الإسلامي - الغربي) له أولوية خاصة ضمن خطة صراع الإسلام مع الجاهلية، ولذا فهو صراع مدرج في خطط التغيير لإقامة الدولة النواة ومدرج أيضاً في خطة التمكين الكامل للإسلام حيث لا يتم إلاّ على أنقاض تسلّط الجاهلية الغربية[1].

---

(1) علينا ملاحظة علاقة هذه المفاهيم بالموضوع الرئيسي لهذا البحث، «الإسلام وقضايا التغيير الاجتماعي» وكيف أن الصراع مع الغرب مثل افتراضياً رئيسياً في سياق الرؤية الإسلامية لقضايا التغيير الاجتماعي قديماً وحديثاً كما سبق ورأينا (المؤلف).

29- إنه من الفطنة والكياسة إدراك أبعاد «المخططات الجاهلية في المنطقة» والتي تتعرض بشكل واضح ومباشر لأهداف الإسلام فيه، وإدراجها في خطة التغيير الشامل (مثال ذلك: مخطط التقسيم الطائفي. مخطط إشعال نار الخلافات المذهبية، السعي نحو تنصير الشعوب الفقيرة). (والحيلولة بين الإسلام وبين بلوغ مراميه الطبيعية في أفريقيا وجنوب شرق آسيا).

30- إن أهم أهداف «الدعوة» بعد تصحيح العقائد وإيقاظ المسلمين من غفلتهم تكمن في تغذية روح المقاوة وتنمية مشاعر الثورة وذلك للتصدي لكافة القوى الجاهلية المحلية والدولية التي تسعى لاختراق مجتمعاتنا.

31- إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب شرعي مرتبط بالقدرة كما أنه وسيلة فعّالة في تخليص الأمة من أمراضها وإعادتها إلى فاعليتها.

32- إن «للمسجد» دوراً هاماً في التوجيه إلى الفهم الإسلامي الصحيح وشحذ الهمم نحو التغيير المنشود، فلا ينبغي إهمال هذا الدور حتى يعود المسجد إلى مكانته الرائدة ودوره الطليعي.

33- إن استثمار العمل الجماهيري من خلال «النقابات والاتحادات»، عمل له أهميته حيث تفضح ممارسات النظام، واتخاذ المواقف المناسبة حيالها.

34- إن «المدرسة والجامعة والمصنع» مراكز حيوية للدعوة الإسلامية والفيض الثوري فلا ينبغي إغفالها.

35- إن التوجّه بالخطاب إلى رجال «القوات المسلحة» هو من المهام الجوهرية للحركة الإسلامية فالقوات المسلحة هي جزء من الشعب لا ينفصم عنه وهي ركيزة التغيير في بلدان العالم الثالث.

36- إنه يجب التوجّه لأعضاء الأحزاب والقوى السياسية المعارضة لعرض الإسلام الصحيح ليعلموا أنه الأجدر بالإتباع لأنه من عند الله ولأن فيه خير الدنيا والدين والعباد والبلاد.

37- إن «للجماهير» دوراً فعالاً في الثورة لا يمكن إنكاره ويأتي في مقدمة ذلك منع التدخل الأجنبي، فلا ينبغي إغفال التوجّه بالخطاب إلى كل فئات الشعب لتتعرّف على حقيقة هذا الدور ومدى أهميته.

38- إن «العمل على المحور الاقتصادي» لا غنى عنه في معركة اليوم فلا تغفل أهمية أساليب النظام في إهدار موارد البلاد الاقتصادية واستخدام سلاح التجويع لسلب إرادة الجماهير وشغلها عن المهام العظام بالبحث عن لقمة العيش.

39- إن «العمل العلني» هو عمل إسلامي قائم بذاته ينبغي أن تبرز من خلاله كل قضايا الإسلام ومواقفه من الواقع القائم. وألاّ يقود إلى تنازل على حساب الحق تحت دعوى ظروف المرحلة، كما يجب على القائمين به التحلّي بالهدى الظاهر للإسلام إلاّ إذا اقتضت الضرورة غير ذلك، وحينئذٍ يجوز بل وقد يجب التشبّه بالكفّار والاهتداء بهديهم على أن يكون ذلك من خلال خطة وجماعة.

40- إن «نبذ التحاكم» إلى غير شريعة الإسلام هو واجب شرعي يتطلب عدم التحاكي إلى المحاكم الوضعية ومقاطعتها وحل المنازعات فيما بين المسلمين وفق الشريعة الغرّاء.

هذا ولقد أشارت الوثيقة لمحاور أخرى تجيب بها على القضايا المطروحة على الساحة الإسلامية. وهي في سبيلها لذلك وضعت في تقديرها أبرز ملامح الإطار الفكري (لجماعة الجهاد الإسلامي) والتي يقودها عبود الزمر من داخل السجن والتي بدأت خطواتها العملية في السبعينات ولا زالت قائمة حتى يومنا هذا وهي جماعة ستظل مؤثرة وذات فاعلية واسعة على مستقبل مصر السياسي وعمليات التغيير الاجتماعي بها.

* * *

* تلك أبرز الحقائق التي يمكننا استنتاجها من دراستنا لهذه الوثيقة ولأغلب وثائق جماعات الجهاد في مصر خلال السبعينات والثمانيات.

* إن مصر، ستظل تعاني من عمليات تغيير وتحوّل كبرى وهذه حقيقة ولن تدخل القرن الحادي والعشرين دون حدوث هذه التحولات. وأيا كان تقييمنا لها ولطبيعتها، فإن الحركة الإسلامية بشقيها (الإصلاحي) و(الثوري)، سيظل لها دور في تلك التحولات وربما الدور الرئيس. ومن هنا واجب فهمها جيداً من خلال أوراقها ووثائقها الأصلية، ثم التعامل معها بالحوار وليس بالرصاص.

تلك هي نقطة البداية، ودون الوعي بها فإن حلقات العنف ستتزايد والطريق إلى النهضة المرجوة سيظل وسنعود إلى نقطة البداية الغامضة مع كل أحداث عنف جديدة... فهل نمتلك شجاعة المواجهة والحوار؟!

ملاحق الدراسة

ميزان القوى لمنطقة القلب الإسلامي:
البشر ـ الاقليم ـ القوى الاقتصادية

1 ـ الكتلة الحيوية: الإقليم

القضية الآتية	الدولة	المساحة كم ^{2}	المستغل منها بالتقريب	مدى تمتع القلب الحيوي بالحماية الطبيعية
الأحزاب الإسلامية المعنية	ايران	1,647,000	معظمها	المدن والصناعة وضعها فريد، النفط وأنابيبه مهدد ومرتبط بالتوازن في مياه الخليج.
	العراق	438,000	معظمها	المدن والصناعة وضعها لا بأس به نفط الجنوب تحت رحمة إيران ونفط الشمال سهل الحماية.
	السعودية	2,331,000	نصفها	بالغ السوء.
القضية الفلسطينية	إسرائيل	29,000	كلها	من وجهة الأردن ومصر يصعب الزحف الكثيف ولكن إسرائيل على المستوى الاستراتيجي لا عمق لها ولا يوجد فيها مكان يمكن حمايته طبيعياً.
	مصر	1,000,000	ثلثها	المدن والصناعة مكشوفة أمام قوة معادية في البحر المتوسط سيناء مناسبة تماماً للدفاع عن الشرق.
	سوريا	186,000	معظمها	قلبها الحيوي كله مفتوح ومكشوف بسيطرة إسرائيل على الجولان وبعض مناطق لبنان.
	الأردن	90,000	نصفها	قلبها الحيوي محدود المساحة ويمكن تهديده بسهولة.
	تركيا	781,00	معظمها	وضعها بالغ الفرادة.

2 ـ الكتلة الحيوية: البشر

الدولة	السكان بالمليون 89/1/1	السكان سنة 2000	معدل النمو ٪	نسبة الحضر (1989)	الأقليات المؤثرة في السياسة	ملاحظات
ايران	55,5	70	3,1	60	لا معنى للأقليات في مجتمع مسلم	1,5 مليون لاجىء افغاني 1,- مليون لاجىء عراقي.
العراق	16,5	25	3,6	78	الأكراد 22٪ الشيعة 70٪	الأكراد مستبعدون عملياً من الخدمة العسكرية.
السعودية	من 11 إلى 12	20	4,4	75	الشيعة 14٪ الفلسطينيون 0,7٪	الشيعة مستبعدون من الخدمة العسكرية والوظائف الهامة.
إسرائيل	6,8	8	2,2 يهود 3,5 عرب	85	المسلمون 32٪ النصارى 2٪ الدروز 0,7٪	1,7 مليون مسلم لا يدخلون العسكرية 50 ألف مسيحي الخدمة إختيارية و40 ألف درزي الخدمة إجبارية ألف درزي الخدمة إجبارية.
مصر	55,7	75	2,6	50	الأقباط الأرثوذكس 5,5٪ أقباط كاثوليك وبروتستانت 0,7٪	
سوريا	14,0	17	4,5	53	العلويون 12٪	
الأردن	4,7	4	2,5	61	ـ	
تركيا	57,5	80	2,2	51	الأكراد 18٪	

3 ـــ القوة الاقتصادية

	الصادرات		الواردات		الأرصدة	الديون	الناتج القومي الأجمالي						
	1983	1984	1983	1984	1982	1982	1984	زراعة ٪	صناعة ٪	نفط ومعادن ٪	خدمات	1000 كيلو متر	1000 كيلو متر
ايران	20,2	13,2	18,2		4 (1985)	–						51,.	4,60
العراق	9,8		12,3		–	55 (1985)						9,3	2,5
السعودية	47,8	46,6	39,2		34,1		127,1	1	4	73	22	51,0	1,0
اسرائيل	5,1	5,8	9,6	9,90	4,3	15	22,0	5	25	10	60	12,50	0,8
مصر	3,2		10,3		1,8	44	31,9	20	27	7	46	22,0	4,9
سوريا	1,9		4,5		0,6	3	16,5	19	26	5	50	20,0	1,70
الأردن	0,6	8.	3,1	2,8	1,4	2	4,4	7	15	14	64	5,0	1,6
تركيا	5,7	7,1	9,2	10,7	2,6	1,6	58,3	21	22	9	48	60,0	10,1

ملاحظات:

(*) جميع الأرقام الدولارات بالشعر الرسمي (وهي أرقام مضللة بالطبع ـ لكنها تعطي فكرة تقريبية).

(*) جميع الأرقام 1984 إلا إذا أشير لغير ذلك.

(*) يختلف مبدأ السنين من بلد لآخر فإيران تقويمها هجري شمسي يبدأ بمطلع السنة الفارسية والسعودية تقويمها هجري قمري وإسرائيل تقويمها عبري وباقي الدول يبدأ تقويمها في منتصف العام أو أول العام الغربي.

— تابع القوة الاقتصادية

	المساحة المزروعة ألف كيلو متر مربع	احتياطي النفط مليون برميل	احتياطي الغاز مليار متر مكعب	إنتاج النفط م ب/ ي	٪ إلى إنتاج العالم	صادرات النفط م ب/ ي	عائدات النفط مليار دولار	للمقارنـة
ايران	186	57	13,7	2,18	4,0	1,70	17	نسبة إنتاج النفط في بعض
العراق	58	30	0,8	1,54	2,5	95.	10	الدول إلى إجمالي الإنتاج
السعودية	5	168	3,3	4,57	5.9	4,30	44	العالم (1985):
إسرائيل	4	-	-	لا يذكر	-	-	-	روسيا 21,4٪
مصر	26	3	0,1	0,86	1,6		2,2	أميركا 17,7٪
سوريا	6	2	0,1	0,17	0,3	-	-	المكسيك 5,4٪
الأردن	3	قليل جداً	-	لم يبدأ	-	-	-	فنزويلا 3,2٪
تركيا	273	قليل جداً	-	04.	0,1	-	-	

ملحوظة: جميع الأرقام لسنة 1985 ما عدا صادرات وعائدات النفط فهي لعام 1984 - انظر في تفصيل ذلك أسامة حميد: الإستراتيجيات الدولية في منطقة الشرق الأوسط - بحث غير منشور - القاهرة - د. ت - ولقد أضاف الباحث بعض التعديلات على هذه الأرقام.

الفهرس

المؤلف

ـ بكالوريوس الاقتصاد والعلوم السياسية من جامعة القاهرة دفعة 1979 م.

ـ دكتوراه في العلوم السياسية (عن الحركات الإسلامية) من جامعة القاهرة 1988 م.

ـ عمل خبيراً في العلوم السياسية بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية خلال الفترة من 1982 - 1992.

ـ يعمل مديراً للمركز العربي الإسلامي للدراسات، ومديراً لتحرير مجلة منبر الشرق.

ـ أصدر 16 كتاباً في قضايا الإسلام والصراع العربي الصهيوني، منها: النبي المسلح، علماء وجواسيس، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، الدين والدولة والثورة، ثورة الجنرال جمال عبد الناصر.

هذا الكتاب

لا نبالغ إذا قلنا إن هذه الدراسة تحاول أن تضع الأمور في نصابها الصحيح، درءاً لأخطار محتملة تحيق بالأمة الإسلامية ويتم تجريبها أولاً في مصر، تمهيداً لتسويقها عربياً وإسلامياً. فمصر هي المدخل، والحركات الإسلامية و(الدينية الأخرى) النشطة، هي الأداة الأولى في هذا المدخل المراد توظيفها من قبل أعداء هذه الأمة، وتلك الحركات ومعها السلطات الحاكمة في أوطاننا تشارك ـ إما بوعي أو بدون وعي ـ في تهيئة المناخ السياسي والاجتماعي الذي يسمح لتلك المخططات والأخطار بسهولة الاختراق.

إن هذه الدراسة تحاول أن تفتش في قلب الأوراق الإسلامية بحثاً عن نقاط الخلاف لتطويقها، وتحاول أن تخلق نقطة التقاء موضوعية وعادلة بين كافة الفرقاء المخلصين، من أجل حماية هذا الوطن من أخطار متوقعة، باتت نذرها في الأفق واضحة.